UNA INTRODUCCIÓN A KARL MARX

JON ELSTER

siglo veintiuno editores, s.a. de c.v.
CERRO DEL AGUA 248, DELEGACIÓN COYOACÁN, 04310 MÉXICO, D.F.

siglo veintiuno de españa editores, s.a.
CALLE PLAZA 5, 28043 MADRID, ESPAÑA

siglo veintiuno argentina editores

siglo veintiuno editores de colombia, s.a.
CALLE 55 NÚM. 16-44, BOGOTÁ, D.E., COLOMBIA

primera edición, 1991
© siglo xxi de españa editores, s.a.
segunda edición, 1992
en coedición con
© siglo xxi editores, s.a. de c.v.
ISBN 968-23-1787-8

primera edición en inglés, 1986
© cambridge university press, cambridge
título original: *an introduction to karl marx*

derechos reservados conforme a la ley
impreso y hecho en méxico/ printed and made in mexico

ÍNDICE

PREFACIO VII

1. PANORAMA GENERAL 1
INTRODUCCIÓN 1
MARX: VIDA Y ESCRITOS 5
MARX Y ENGELS 11
EL MARXISMO DESPUÉS DE MARX 13
EDICIONES DE LOS ESCRITOS DE MARX 18
Nota sobre las principales ediciones de Marx en castellano 20
Bibliografía 21

2. METODOLOGÍA MARXISTA 23
INTRODUCCIÓN 23
INDIVIDUALISMO METODOLÓGICO 24
MARXISMO Y ELECCIÓN RACIONAL 28
LA EXPLICACIÓN FUNCIONAL EN EL MARXISMO 34
DIALÉCTICA 37
Bibliografía 42

3. ALIENACIÓN 44
INTRODUCCIÓN 44
ALIENACIÓN: FALTA DE AUTORREALIZACIÓN 46
ALIENACIÓN: FALTA DE AUTONOMÍA 52
ALIENACIÓN: EL DOMINIO DEL CAPITAL SOBRE EL TRABAJO 58
FETICHISMO 59
Bibliografía 62

4. ECONOMÍA MARXISTA 63
INTRODUCCIÓN 63
LA TEORIA DEL VALOR-TRABAJO 66
REPRODUCCIÓN, ACUMULACIÓN Y CAMBIO TÉCNICO 73
TEORÍA DE LA CRISIS 77
Bibliografía 81

5. EXPLOTACIÓN 83
INTRODUCCIÓN 83
EXPLOTACIÓN, LIBERTAD Y COERCIÓN 85
LA EXPLOTACIÓN EN LA HISTORIA 88

EXPLOTACIÓN Y JUSTICIA 96
Bibliografía 105

6. EL MATERIALISMO HISTÓRICO 108
INTRODUCCIÓN 108
EL DESARROLLO DE LAS FUERZAS PRODUCTIVAS 110
BASE Y SUPERESTRUCTURA 117
LAS ETAPAS DEL DESARROLLO HISTÓRICO 122
Bibliografía 126

7. CONCIENCIA DE CLASE Y LUCHA DE CLASES 128
INTRODUCCIÓN 128
EL CONCEPTO DE CLASE 129
CONCIENCIA DE CLASE 135
LUCHA DE CLASES 140
Bibliografía 146

8. LA TEORÍA POLÍTICA DE MARX 148
INTRODUCIÓN 148
EL ESTADO CAPITALISTA 150
LA POLÍTICA EN LA TRANSICIÓN AL CAPITALISMO 161
LA POLÍTICA EN LA TRANSICIÓN AL COMUNISMO 166
Bibliografía 173

9. LA CRÍTICA MARXISTA DE LA IDEOLOGÍA 175
INTRODUCCIÓN 175
IDEOLOGÍAS POLÍTICAS 180
EL PENSAMIENTO ECONÓMICO COMO IDEOLOGÍA 183
LA RELIGIÓN COMO IDEOLOGÍA 188
Bibliografía 192

10. ¿QUÉ VIVE Y QUÉ ESTÁ MUERTO EN LA FILOSOFÍA DE MARX? 194
INTRODUCCIÓN 194
¿QUÉ ESTÁ MUERTO? 196
¿QUÉ VIVE? 202

ÍNDICE DE NOMBRES 209

PREFACIO

En 1985 publiqué un extenso libro sobre Marx, *Making sense of Marx* (Cambridge University Press). Éste será mucho más corto, aproximadamente un 25 % del primero. Prácticamente no hace exégesis de textos o de las opiniones de otros estudiosos del marxismo. La intención principal es simplemente exponer las ideas de Marx y someterlas a discusión. Con dos excepciones, hay muy poco aquí que no se encuentre de alguna manera en algún lugar del primer volumen. En el capítulo 1 presento una breve reseña biobibliográfica no incluida en *Making sense of Marx*. En el capítulo 3 presento un análisis de la alineación que va mucho más lejos de lo que puede encontrarse en el libro anterior. Un desarrollo más completo de las ideas esbozadas se encuentra en mi artículo «Self-realization in work and politics», *Social Philosophy and Policy* (1986).

Un volumen que acompaña los textos seleccionados de Marx, organizados según las líneas temáticas correspondientes a los capítulos 2-9, ha sido publicado simultáneamente con este libro *.

* Elster se refiere a su antología de textos de Marx, *Karl Marx: A reader*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986. *(N. del R.)*

1. PANORAMA GENERAL

INTRODUCCIÓN

Tiene Marx, cien años después de su muerte, una enorme presencia entre nosotros. Según criterios puramente cuantitativos, a juzgar por el número de sus reconocidos y confesos seguidores, ejerce una influencia mayor que cualquiera de los fundadores de religiones o que cualquier otra figura política. No pretendemos que su doctrina, secular más que atemporal, vaya a tener el poder de permanencia del Islam, del cristianismo o del budismo, pero ha mostrado hasta ahora muy pocos signos de desvanecimiento. No es difícil justificar el continuado interés por sus escritos.

El interés puede ser extrínseco o intrínseco. Se puede ir a Marx para entender los regímenes influenciados por él o para comprender y evaluar sus escritos como si no hubiese tenido ninguna posteridad en absoluto. De estos dos objetivos, el primero requiere el segundo, pero no a la inversa. Cuando una doctrina —sea religiosa o política— se transforma en una fuerza institucional, se convierte siempre en objeto de intensa investigación por derecho propio, ya que la interpretación adecuada puede ser una cuestión de importancia en el momento dado. Esto no significa que todas las controversias dogmáticas se decidan según criterios puramente internos de validez o consistencia. Muchas de ellas deben su resolución a luchas mundanas por el poder en las que, sin embargo, los argumentos puramente textuales son utilizados como arma arrojadiza. Aunque las consideraciones textuales y las valoraciones racionales no establezcan por ellas mismas, probablemente, límites a los resultados, en algunos casos pueden vencer la balanza de un lado o del otro. El estudioso de los procesos políticos en las sociedades comunistas contemporáneas tendrá que conocer también, en consecuencia, los textos que forman parte del arsenal del debate. Aunque se cite con mayor frecuencia a Engels y Lenin, Marx da la piedra de toque final.

El interés que guía la exposición presente es, sin embargo,

puramente intrínseco. Esto significa tres cosas. Primero, se trata de establecer *lo que Marx pensaba*. La tarea está sujeta a los principios usuales del análisis de textos: comprender cada parte a la luz del todo y, ante las dudas, escoger la lectura que da al texto tanta credibilidad y consistencia como sea posible. En el caso de Marx la tarea presenta dificultades poco comunes. Por un lado, la médula del cuerpo teórico consiste en manuscritos no publicados y en cartas completadas de manera muy dispar. Algunas de ellas, aunque conservadas para la posteridad, están todavía sin publicar, de modo que ninguna interpretación puede pretenderse basada en todos los textos que han sobrevivido. Por otro lado, los escritos publicados son en gran cantidad periodísticos o agitativos, y por ello poco fiables como referentes de su verdadero pensamiento. Existe además el problema de decidir qué fue escrito por Marx y qué fue escrito por Engels, y si las cartas del último pueden ser utilizadas como evidencia de las ideas de Marx. Finalmente, debemos tener en cuenta el hecho del cambio del pensamiento de Marx en el tiempo, tanto sus discontinuidades bruscas como la evolución más gradual.

De hecho contamos sólo con dos escritos publicados que nos muestran la altura de su capacidad teórica: *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* y el primer volumen de *El capital*. Ello suma aproximadamente unas mil páginas, de un cuerpo quizás de treinta mil. Forman, por así decirlo, el punto de arranque de la investigación de los otros escritos y la guía de elección entre diferentes lecturas. No son suficientes, sin embargo, para eliminar todas las ambigüedades, entre otras cosas porque están lejos de ser perfectamente claros y consistentes en sí mismos. Incluso en sus trabajos escritos con mayor cuidado, la energía intelectual de Marx superó su nivel de disciplina intelectual. Su perfil intelectual es una mezcla compleja de búsqueda incesante de la verdad, de pensamiento desiderativo y de intención polémica. Entre la realidad que observaba y sus escritos se interponían al menos dos prismas distorsionadores, primero en la formación de su pensamiento y luego en la manera elegida para expresarlo.

Donde más se hacen sentir los efectos del primer tipo de inclinación es en sus opiniones sobre la sociedad comunista, tanto en si el comunismo era realmente posible tal como él lo concebía, como en si llegaría a acontecer a lo largo de la historia. Parece que se apoyó en dos supuestos implícitos: primero, lo que es deseable es factible; segundo, lo que es deseable y factible, es inevitable. El segundo tipo de inclinación se ve con mayor claridad en sus escritos

políticos. Es la inclinación al compromiso, dada la necesidad de conciliar diferentes facciones; la inclinación a la exhortación, que surge del deseo de emplear «el análisis de la situación» como un medio de cambiarla, y la inclinación a la censura anticipada, operante cuando tenía que disfrazar o atemperar sus ideas para poder siquiera hacerlas públicas.

También plantearé *si Marx tuvo razón* en lo que pensaba sobre las numerosas cuestiones —tanto teóricas como históricas— que afrontó. Este examen implica un anacronismo deliberado en el sentido de que se apoyará en hechos y teorías que no estaban a disposición de Marx. En particular, en la exposición de las teorías económicas de Marx utilizaré un lenguaje que se desarrolló mucho después de su muerte. Habrá ocasión también de destacar que, respecto a varias cuestiones fácticas, Marx incurrió en errores a la luz de la investigación más reciente. De hecho, en general resultará que, estrictamente hablando, Marx casi nunca tuvo «razón». Sus evidencias fácticas fueron incompletas ante los patrones de la academia moderna; sus generalizaciones, precipitadas y tajantes.

Una cuestión más interesante, sin embargo, es *si Marx nos sigue siendo útil* actualmente. ¿Qué teorías de Marx se encuentran muertas o desfasadas sin remedio y cuáles persisten como fuente de nuevas ideas e hipótesis? La respuesta a esta pregunta debe ser rastreada en el bosque, no en los árboles. Como en el caso, similar, de Freud, descubrimos que una teoría puede ser lanzada con errores de detalle e incluso fallos conceptuales básicos y, sin embargo, mantenerse inmensamente fértil en su concepción general. Pertenece a la naturaleza del caso que tales evaluaciones sean algo vagas. La paternidad marxista de una línea dada de investigación puede no ser obvia y, ciertamente, la afirmación de sus practicantes de estar entre sus descendientes no lo prueba. Con todo, existen teorías, inequívocamente marxianas, de la alienación, de la explotación, del cambio técnico, de la lucha de clases y de la ideología, que siguen siendo viables y enérgicas.

La idea que organiza la exposición, en consecuencia, es establecer claramente lo que considero que eran las ideas de Marx sobre los temas centrales a los que se enfrentaba, evaluar su validez a la luz del mejor conocimiento disponible hoy en día, y discutir si las concepciones generales que subyacen a ellas pueden servir de ayuda, aun cuando su utilización específica sea defectuosa. El espectro de temas cubre problemas tanto normativos como explicativos. Mantengo

que el marxismo incluye tanto una concepción específica de la buena vida como una noción específica de la justicia distributiva, además de una teoría de la historia y un análisis del capitalismo. El acento sobre los temas normativos es probablemente el aspecto más diferenciador y controvertido de la exposición. La mayoría de los comentadores afirma que Marx negaba la existencia de valores absolutos, y mientras algunos ven en ello motivo de alabanza, tienden otros a la recriminación.

¿Se puede ser marxista hoy en día? El objetivo conjunto de la exposición es ayudar al lector a darse una respuesta sobre esta cuestión. Muchos dirán, tanto sobre un fundamento moral como intelectual, que no es posible ya ser «marxista». Muchas de las más apreciadas doctrinas de Marx han sido demolidas totalmente mediante argumentación. Otras han sido refutadas por la historia, que nos ha mostrado que la consecuencia lógica de su filosofía política es un sistema social aborrecible. Lo poco que permanece puede ser y ha sido en gran parte absorbido por las principales corrientes del pensamiento social.

Cada uno de estos tres argumentos puede ser contrarrestado. A la pregunta de si soy marxista, o por qué, sobre una base intelectual, quisiera considerarme marxista, tengo una respuesta bien preparada: «Si se considera marxista a quien sostiene todas las creencias que el mismo Marx consideraba como sus ideas más importantes, incluyendo el socialismo científico, la teoría del valor-trabajo, la teoría de la tasa decreciente de la ganancia, la unidad de la teoría y la práctica en la lucha revolucionaria y la visión utópica de una transparente sociedad comunista inmune a la escasez, ciertamente yo no soy marxista. Pero si se entiende por marxista alguien capaz de encontrar en Marx la fuente de sus más importantes creencias, soy ciertamente marxista. Para mí esto incluye, en especial, el método dialéctico y la teoría de la alienación, de la explotación y de la lucha de clases, en forma generalizada y adecuadamente revisada.»

Entre los intelectuales de la Europa del Este, con pocas excepciones, «marxismo» es palabra fea. Significa para ellos opresión, no liberación del hombre. Dicha opinión está encapsulada en el rechazo de Solyenitsin a reunirse con Sartre en Moscú, y argumentada de manera memorable en *Las corrientes principales del marxismo,* de Kolakowski. Es una actitud que impone gran respeto, pero sus implicaciones para la comprensión de Marx son de alguna manera poco claras. En verdad, la obra de Marx fue una de las causas que

condujeron al régimen soviético; es igualmente verdad que este régimen se justifica a través de Marx, asegurando que es más o menos el tipo de régimen al que él quería llegar, afirmación manifiestamente falsa. Sin embargo, la cuestión real yace en otra parte, en preguntar si cualquier intento de producir el tipo de régimen que él deseaba tiene necesariamente que emplear medios que, de hecho, producirán algo en general similar al régimen soviético. Eso es lo que yo niego. Sin embargo, también argumentaré que un intento de conseguir el fin por medio de una revolución proletaria violenta será autofrustrante. La apuesta revolucionaria por el poder puede tener éxito solamente bajo cóndiciones de atraso que impedirán también no sólo al comienzo, sino de manera indefinida, el florecimiento de las fuerzas productivas que Marx planteaba como una condición del comunismo, según él lo entendía.

Parecería, finalmente, que el marxismo, considerado como un cuerpo de teoría social positiva, que intenta establecer y explicar los hechos, debería desaparecer tanto si es malo como si es bueno. En el último caso, sus hallazgos se incorporarán al cuerpo principal de las ciencias históricas y sociales y dejarán de ser específicamente «marxistas». La identidad y supervivencia del marxismo están ligadas, sin embargo, a sus fundamentos normativos. Debido a su adscripción a valores específicos, no universalmente compartidos, los estudiosos marxistas plantean cuestiones diferentes. Al argumentar sus respuestas, por otra parte, se ven obligados a seguir los mismos cánones del método y razonamiento de otros estudiosos. En razón de sus valores, buscan cosas diferentes que explicar, pero la lógica de la explicación es la misma. Sus teorías, de ser plausibles, se incorporarán a las corrientes principales de la ciencia social si pueden ser también útiles a los estudiosos que se plantean otras cuestiones; y si no, podremos apostar a que no son muy plausibles.

MARX: VIDA Y ESCRITOS

Debido a la gran variedad y diversidad de los escritos de Marx, es útil a menudo conocer cuándo, bajo qué circunstancias, con qué propósitos y para qué público fueron realizados. El siguiente recorrido cronológico de sus escritos intenta facilitar las discusiones más sistemáticas de los capítulos posteriores. *No* pretendemos hacer un

esbozo biográfico, sólo informar acerca de lo más directamente relevante de la vida de Marx para la comprensión de este trabajo.

1818-1835: Trier. Marx creció en la ciudad de Trier, en la Prusia renana, provincia de tradición liberal y a la sazón bajo un régimen opresor. Sus padres descendían de familias rabinas, pero su padre convertiría a toda la familia al protestantismo para escapar a la discriminación contra los judíos. Mucho se ha especulado sobre la ascendencia judía de Marx y sobre el supuesto odio a sí mismo que le llevó a abrazar el antisemitismo. Aunque hay algo de verdad en ello, lo cierto es que Marx nunca practicó el antisemitismo de forma violenta. Su actitud hacia los pueblos eslavos —su «rusofobia»— estuvo de hecho más contaminada por el racismo.

1835-1841: Estudios universitarios. Terminada la escuela, Marx estudió brevemente en la Universidad de Bonn y luego cinco años en Berlín. Aquí conoció la filosofía de Hegel y se unió a un grupo de filósofos radicales conocido como los «Jóvenes Hegelianos», ocupados principalmente con la crítica de la religión. Escribió su tesis doctoral sobre «La diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro», cuyo eco se encuentra en referencias frecuentes de trabajos posteriores sobre el comercio entre las naciones que viven «en los poros de la sociedad, así como los dioses de Epicuro». La impronta hegeliana que estos años dejaron en su pensamiento no se borró nunca del todo, aunque no fuera igualmente evidente en todos sus escritos.

1842-1843: Periodismo y filosofía. En este período Marx trabajó como periodista y luego como editor del periódico de Colonia *Rheinische Zeitung*. En sus artículos aparece como un liberal radical, comprometido con la libertad de prensa y la protección de los pobres, pero sin considerar a estos últimos como agentes de su propia emancipación. Suprimido el periódico por el gobierno a comienzos de 1843, Marx dedicó un largo verano a los estudios filosóficos. Fruto de esta actividad es *La crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, un comentario sobre los §§ 261-313 de la obra de Hegel. El trabajo se publicó por primera vez en este siglo. Otro ensayo, «La cuestión judía» [ambas en OME, 5, Barcelona, Crítica-Grijalbo, 1978, trad. de J. M. Ripalda], muestra el peor aspecto de Marx como escritor. Está repleto de una retórica hinchada y oscura, y también de anotaciones ofensivas sobre el judaísmo. Mantiene algún interés, sin embargo, porque contiene el único testimonio de Marx sobre los derechos del hombre, que caracteriza como «los derechos del hombre egoísta,

del hombre separado de los otros hombres y de la comunidad».

1843-1845: París y el comunismo. Desde fines de 1843 hasta comienzos de 1845, vivió Marx en París. Se hizo comunista y en el artículo «Crítica de la filosofía del derecho de Hegel: Introducción», expuso su creencia de que el proletariado debe emanciparse a sí mismo y, de esta forma, al conjunto de la sociedad. Escribió también una larga crítica del capitalismo, conocida como los *Manuscritos de París*, o también como los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* [*Manuscritos: economía y filosofía,* Madrid, Alianza Editorial, 1968, trad. de F. Rubio Llorente], que no se publicó hasta este siglo. Su tema central es la noción de la alienación del hombre bajo el capitalismo. En París comenzó también su amistad, que duraría toda la vida, con Friedrich Engels, y colaboró con él en una exuberante y juvenil refutación de los Jóvenes Hegelianos, *La Sagrada Familia o Crítica de la crítica crítica* [*La Sagrada Familia,* OME, 6, Barcelona, Crítica-Grijalbo, 1978, trad. de P. Scaron].

1845-1848: Bruselas. En París, Marx se había mostrado muy activo entre los políticos alemanes emigrados y, ante la presión del gobierno prusiano, tuvo que abandonar la ciudad, rumbo a Bruselas, donde continuó con su actividad política, primero a escala local y luego a escala europea. Estos años están señalados por tres importantes escritos. En 1845-1846, *La ideología alemana* [Barcelona, Grijalbo, 1970, 3.ª ed., trad. de W. Roces], con la colaboración de Engels, publicada como obra póstuma; en ella aparece el materialismo histórico en una forma totalmente acabada o, al menos, como nunca lo estuvo después. En 1847 publicó *Miseria de la filosofía* [Madrid, Júcar, 1974, trad. de D. Negro Pavón], en respuesta a la *Filosofía de la miseria,* de P. J. Proudhon, que había aparecido el año anterior. En el estilo fuertemente irónico del que todavía no se había despojado, Marx se burla del intento de Proudhon de manejar la dialéctica hegeliana y de su perspectiva pequeñoburguesa. En 1848, Marx y Engels colaboraron en *El manifiesto comunista* [*Manifiesto del Partido Comunista,* K. Marx-F. Engels, Obras escogidas, 1, Madrid, Akal, 1975], publicado en Londres por la Liga Comunista. Esta obra maestra de propaganda política contiene una perspectiva histórica totalizadora y un extravagante elogio del poder civilizador del capitalismo, con la conclusión de que «lo que la burguesía produce, sobre todo, son sus propios enterradores». Para esta época, dos de las tres piezas más importantes de la doctrina de Marx quedaban ya listas: la teoría de la alienación y del materialismo histórico. La teoría

de la explotación estaba en su fase embrionaria y no llegó a estar completamente elaborada hasta varios años más tarde.

1848-1849: Revolución en Alemania. El 28 de febrero de 1848 las noticias de la revolución en París llegaban a Bruselas. Una semana más tarde arribó Marx a París, y a principios de abril partió para Colonia a hacerse cargo de la edición de la *Neue Rheinische Zeitung,* [*Nueva Gaceta Renana,* OME, 9 y 10, Barcelona, Crítica-Grijalbo, 1978, trad. de León Mames], que publicó 300 números antes de su clausura en mayo de 1849. En sus páginas, Marx incitó inicialmente a la burguesía alemana a que prosiguiera la obra de la revolución democrática, pero cuando se aleja de lo que él le atribuía como su misión histórica, la política de Marx girará hacia la izquierda. No pudo, sin embargo, oponerse a la marea contrarrevolucionaria. Es expulsado de Alemania en mayo de 1849 y abandona la actividad política durante quince años, sin contar sus disputas con los emigrados en Londres.

1850-1852: La sociología de los políticos franceses. Desde agosto de 1849 hasta su muerte, Marx vivió en Londres con interrupciones de breves visitas al extranjero. En el periódico, de corta vida, *Neue Rheinische Zeitung: Politisch-Ökonomische Revue* escribió una serie de artículos sobre la política de Francia, publicados por Engels en 1895 como *La lucha de clases en Francia.* Cubrían el período desde la explosión de la revolución de febrero hasta agosto de 1850. *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* [*La lucha de clases en Francia,* Madrid, Akal, I, ob. cit., pp. 112-245. *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte,* ob. cit., pp. 246-351] fue publicado en 1852 y cubre el período completo desde 1848 hasta el golpe de Estado de Luis Napoleón, en diciembre de 1851. Estos escritos, junto con los artículos contemporáneos sobre la política inglesa, continúan siendo nuestra fuente principal para comprender la teoría de Marx del Estado capitalista.

1850-1878: Estudios y escritos económicos. En junio de 1850 consiguió Marx un permiso para la Sala de Lectura del Museo Británico, donde comenzó los estudios económicos que condujeron, en última instancia, a los tres volúmenes de *El capital.* El camino fue largo, sinuoso y cargado de espinas. De los numerosos manuscritos producidos por Marx en estos años, sólo dos —*Crítica de la economía política* y *El capital,* I— [*El capital,* I, Madrid, Siglo XXI, 1975, trad. de P. Scaron] se publicaron durante su vida. La publicación de los otros se esparció por todo un siglo, de 1884 a 1982. Para ayudar al lector a

orientarse en esta inmensidad, indicaré la fecha de escritura y publicación de estos manuscritos, como así también la relación de unos con otros.

1857-1858: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie [*Elementos fundamentales para la crítica de la economía política,* Madrid, Siglo XXI, 1976, trad. de P. Scaron]. Este enorme manuscrito —1000 páginas impresas— se publicó primero en Moscú en 1939-41, pero no estuvo disponible para los estudiosos de Occidente hasta su publicación en Alemania del Este, en 1953. Es, en parte, un espeso e impenetrable estudio hegeliano, en parte un estudio maravillosamente inspirador de filosofía económica e historia económica. Quizás el más fresco y más comprometido de todos los trabajos de Marx y en el que sus ideas pueden ser estudiadas *in statu nascendi.*

1859: Una crítica de la economía política. Esta obra corresponde a la parte primera y menos interesante de los *Grundrisse.* Su lugar en la historia del marxismo se debe al importante prefacio donde Marx resume, en un único y largo párrafo, los soportes básicos del materialismo histórico. Hasta la publicacin en 1926 de *La ideología alemana,* estos pocos enunciados fueron la única exposición autorizada de la teoría.

1861-1863: Zur Kritik der politischen Ökonomie. Este enorme manuscrito —2 300 páginas impresas— consiste en veintiún cuadernos de notas. De éstos, los cuadernos 6 a 15 fueron publicados por Karl Kautsky en 1906-1908 como *Teorías sobre la plusvalía* [*Teorías sobre la plusvalía,* México, FCE, 1980, 3 vols., trad. de W. Roces]. Se refieren principalmente a la historia del pensamiento económico, aunque contienen también pasajes de importancia sustancial. Los cuadernos restantes fueron publicados en 1976-1982, en la nueva edición crítica de los trabajos recopilados de Marx y Engels (véase en este libro la sección «Ediciones de los escritos de Marx», pp. 18-21). Son estudios preliminares del primer y tercer volúmenes de *El capital,* y los complementan en algunos puntos.

1865: Resultados del proceso inmediato de producción [*El capital,* libro I, capítulo VI (inédito), Madrid, Siglo XXI, 1971, 12.ª ed., 1985, trad. de P. Scaron]. Este manuscrito se publicó en Moscú en 1933, pero fue puesto a disposición de los estudiosos de Occidente en 1969. Está pensado como puente entre el primero y el segundo volumen de *El capital.*

1867: El capital, I. Este trabajo es indudablemente, y sin comparación, el más importante de los trabajos de Marx. Es, con *El origen*

de las especies, de Darwin, la obra de mayor influencia del siglo XIX. Aunque Marx intentó con él servir a la causa de la clase obrera, es también y de manera predominante un libro para privilegiados, escrito por uno de ellos. Marx supone que *sus* lectores saben griego, latín y los más importantes idiomas europeos; que son capaces de reconocer alusiones remotas a obras literarias y filosóficas, además de estar profundamente familiarizados con las arcanas lecciones de la economía política. Está realizado con una ardiente indignación, tanto más eficaz por estar más ordenado que sus trabajos primeros, a menudo distorsionados por un hondo sarcasmo. En tanto que análisis económico, no fue un logro perdurable, pero no ha sido superado como estudio del cambio técnico, del comportamiento empresarial y de los conflictos de clase en la época del capitalismo clásico.

1865-1878: El capital, II [*El capital,* II, Madrid, Siglo XXI (10.ª ed., 1984), trad. de P. Scaron]. Esta obra, publicada por Engels en 1884, es con pocas excepciones soberanamente aburrida y, a diferencia de los otros dos volúmenes, su lectura gratifica sólo a los estudiosos del marxismo. El intento de Marx de extraer conclusiones de interés de simples principios de contabilidad no tuvo éxito. La excepción son los esquemas de la reproducción simple y ampliada, que anticipan los análisis modernos de entradas y salidas, pero la sustancia de su análisis puede ser expresada en una página en lugar de las más de cien que utiliza.

1864-1875: El capital, III [*El capital,* III, Madrid, Siglo XXI, 1976, trad. de P. Scaron]. Esta obra, publicada por Engels en 1894, es mucho más valiosa. Los capítulos sobre la historia económica cuentan entre los más importantes escritos de Marx. El capítulo sobre la teoría del valor y la teoría de la crisis contiene sus textos más autorizados sobre estos tópicos. Debe agregarse, sin embargo, que el consenso de los estudiosos de hoy en día es que estas teorías tienen serios fallos, quizás irreparables. Al lector no especializado no le será de mucho provecho enfrentarse con la exposición que hace Marx de ellas.

1852-1862: Periodismo estadounidense. Para ganarse la vida, Marx escribió unos quinientos artículos en un período de diez años como corresponsal europeo del *New York Daily Tribune,* periódico de vanguardia de Estados Unidos con creciente poder de persuasión. Muchas de sus contribuciones son pequeñas obras maestras de análisis histórico y político, en especial los artículos sobre el gobier-

no británico en la India y los numerosos artículos sobre la política inglesa, complemento de utilidad para sus escritos sobre Francia. En otros, uno se sorprende más por sus prejuicios que por su agudeza, cuando la emprende con alguna de sus *bêtes noires,* como el ministro de Asuntos Exteriores británico, Lord Palmerston, o con Napoleón III.

1864-1872: La I Internacional. Marx desempeñó un papel de vanguardia y, de hecho, dominante en la Asociación Internacional de los Trabajadores, organización de los sindicatos europeos. Redactó el discurso inaugural y las reglas provisionales de la Internacional, y fue elegido para el Consejo General encargado de los asuntos diarios entre congresos anuales. Sus primeros cinco años estuvieron marcados por la lucha llena de logros de Marx contra una facción anarquista, los seguidores de Proudhon, y los últimos años, por la lucha sin éxito contra otra facción, agrupada alrededor de Mijail Bakunin. El escrito más importante de este período es *La guerra civil en Francia* [*La guerra civil en Francia,* Madrid, Akal, I, ob. cit., pp. 491-571], escrito póstumo sobre la insurrección revolucionaria de 1871, conocida como la Comuna de París.

1873-1883: Últimos años. Los últimos años de la vida de Marx estuvieron marcados por su mala salud. Trabajó en los manuscritos para *El capital,* pero sin avanzar mucho. Conducía, desde la distancia, el emergente movimiento de la clase obrera en Alemania y escribió un importante comentario —*La crítica del programa de Gotha* [*Crítica del programa de Gotha,* Madrid, Akal, II, ob. cit., pp. 5-42] sobre un documento que había sido redactado al formarse los dos partidos socialistas alemanes en 1875. Se interesó por la historia y la sociedad de Rusia y tuvo correspondencia con socialistas rusos sobre la estrategia apropiada para la revolución en un país atrasado, no inmerso aún en el capitalismo.

MARX Y ENGELS

Friedrich Engels (1820-95) colaboró estrechamente con Marx a lo largo de un período de cuarenta años. A los ojos de la posteridad, especialmente en los países comunistas, se fundieron en una única entidad, Marx-Engels. Los estudiosos incluso asumen sin mucha argumentación que afirmaciones de Engels pueden ser utilizadas en

apoyo de esta o aquella interpretación de Marx. La exposición presente está guiada por el principio opuesto: únicamente se utilizan afirmaciones de Marx para argumentar que Marx sostuvo esta o aquella opinión.

Marx fue un genio, un fenómeno de la naturaleza. Engels, un escritor menor, prolífico, a veces pedante. Comenzó la tradición de codificar el pensamiento de Marx en un sistema total que prometía respuestas a todas las cuestiones de filosofía, de ciencias naturales y de ciencias sociales. La polémica obra el *Anti-Düring*, en particular, tuvo enorme influencia, especialmente la discusión sobre la dialéctica. Es un hecho de grandes proporciones tragicómicas que una tercera parte de la humanidad profese estas especulaciones ingenuas, y propias de un aficionado, como filosofía oficial. Se sostiene a menudo que como Marx leyó el manuscrito del *Anti-Düring*, y, en la medida en que sabemos que no le puso objeciones, sus opiniones pueden serle imputadas en bloque. Este argumento es insostenible. Marx era, por su constitución, incapaz de llegar a conclusiones sin un estudio independiente, profundo y prolongado; buscaba siempre las fuentes originales y desarrollaba sus propias opiniones sólo cuando las había asimilado en profundidad, actitud totalmente ajena a la aceptación de ideas de segunda mano. Tenía la mejor de las razones personales para tomarse con interés un trabajo de Engels y, en ocasiones, se refería a él, pero esto no garantiza la opinión de que lo suscribiera por completo. Existen desde luego objeciones de mucho mayor peso para no imputarle las opiniones sobre el materialismo histórico expresadas por Engels después de su muerte.

Parece justificado, sin embargo, utilizar las obras conjuntas escritas por Marx y Engels —sobre todo *La ideología alemana* y *El manifiesto comunista*— como muestras de las ideas de Marx. Si comparamos los poderosos y complejos argumentos de la primera con los escritos contemporáneos de Engels sobre tópicos similares, es difícil responsabilizarle de algo más que una pequeña participación. Similarmente, si comparamos la última con el bosquejo de borrador escrito sólo por Engels, tenemos que concluir que la amplia concepción histórica y las formulaciones más penetrantes son obra de Marx. En cualquier caso —y esto es lo que importa— no hay razón para creer que Marx no se identificara totalmente con las opiniones expresadas en los dos trabajos.

EL MARXISMO DESPUÉS DE MARX

El desarrollo de la doctrina de Marx después de su muerte siguió al comienzo el curso de la corriente principal, la II Internacional, y se dividió luego en dos corrientes separadas, el marxismo soviético y el marxismo de Occidente. La historia de estos desarrollos es en general deprimente. Aunque el movimiento marxista haya producido algunos grandes líderes políticos, no ha habido pensadores sobresalientes después de Marx. Más aún, la propensión de algunos líderes políticos a creerse grandes pensadores y su habilidad para imponer esta opinión sobre otros han tenido un efecto de permanente estulticia sobre la vida intelectual en los países comunistas. Los marxistas de la Europa occidental, por el otro lado, se han destacado por el oscurantismo, el utopismo y la irresponsabilidad. Existen matices y excepciones, pero en su conjunto es difícil no suscribir la valoración negativa de Kolakowski sobre el desarrollo de la doctrina marxista.

La II Internacional se constituyó en 1889 como una asociación de partidos socialistas (especialmente europeos). Para todo fin práctico, se rompió en 1914 al tomar las armas, unos contra otros, los obreros de diferentes países. Lo que quedaba fue destruido pocos años después, cuando la revolución de Octubre puso en evidencia que las formulaciones de compromiso cuidadosamente fabricadas no ofrecían ninguna guía a las duras alternativas políticas.

Tanto política como teóricamente, la Internacional fue dominada por el Partido Socialista Alemán (SPD). Aunque su imagen oficial era la punta de lanza revolucionaria de la clase obrera, se trataba, en realidad, de una organización burocrática y conservadora, orientada fundamentalmente hacia su propia supervivencia y atrincheramiento. El sociólogo Robert Michels citaba al SPD como una muestra de lo que había bautizado como «la ley de hierro de las oligarquías». Un historiador posterior calificó su estrategia como «integración negativa» y «espera revolucionaria». El líder teórico del SPD, Karl Kautsky, era también el pensador que dominaba en la Internacional, juntamente con el ruso Georgui Plejánov; entre ambos completaron el proceso comenzado por Engels: vulgarizar las brillantes, y a veces incoherentes, ideas de Marx. Con algunos toques finales agregados por Lenin, nacía —con las doctrinas gemelas del materialismo histórico y del materialismo dialéctico— el «marxismo-leninismo»,

que se caracteriza por un hegelianismo superficial, un cientificismo ingenuo, la imposibilidad de ser falsado y una profunda preferencia por la aseveración sobre la argumentación. Es el marxismo puesto en concreto.

Existían otras tendencias y figuras en la Internacional. Una temprana rebelión contra la postura seudorrevolucionaria del SPD surgió de Eduard Bernstein hacia 1900. Aseguraba, en esencia, que la revolución era improbable, pues el capitalismo ya no estaba sometido a las crisis cíclicas; superflua, pues los fines socialistas podían ser realizados por medios no violentos; y, en cualquier caso, indeseable, pues aquellas nociones como «dictadura del proletariado» pertenecían a una etapa inferior de la civilización. Aunque estas opiniones coincidían ampliamente con las prácticas del SPD, el partido no podía airearlas en público sin abochornarse. «Querido Ed —escribió un líder sindical—, esas cosas no se dicen, simplemente se practican.»

Los críticos del ala izquierda, en especial Lenin y Rosa Luxemburgo, querían que la Internacional fuera genuinamente revolucionaria. La «cuestión organizativa» era el centro de sus escritos. Marx nunca había desarrollado una teoría de la organización, excepto para señalar de manera general que «la emancipación de la clase obrera debe ser conquistada por la clase obrera misma», pues la opinión opuesta chocaba con el problema de que «el educador debe a su vez ser educado». Para la mentalidad de Lenin, esta actitud era puro romanticismo. Con un incansable pragmatismo, insistió en una organización centralizada y jerárquica de los obreros, que llegó a ser conocida como «centralismo democrático». Rosa Luxemburgo, por su parte, trató de conducir las implicaciones de las ideas de Marx hacia un movimiento de la clase obrera espontáneo y revolucionario. Fue ella la primera gran «activista» del movimiento socialista: precursora y heroína del Mayo de 1968, pero más seria que la generación de las flores. Ella es la única de los grandes líderes socialistas en Occidente asesinada en acción revolucionaria; lo fue en Berlín, al finalizar la primera guerra mundial.

Luxemburgo fue también una de las mentes más analíticas de la II Internacional. Sus escritos políticos, agudos y frescos, nos sorprenden incluso hoy, aunque sus esfuerzos teóricos más reflexivos son desechables sin distinción. Un pensador aún más impresionante fue León Trotski. Como Marx y Luxemburgo, adoleció de un pensamiento desiderativo y falto de disciplina intelectual, pero tuvo

también una singular interpretación de la sociología política e histórica que le capacitó para adaptar la teoría de la revolución de Marx a las naciones atrasadas. Puede decirse, sin embargo, que la historia le ha dado la razón en una medida mayor de lo que él esperaba, al sugerir que las revoluciones ocurrirían únicamente en los países de la periferia del capitalismo, sin expandirse a los países del centro.

La historia posterior del marxismo en los países comunistas recuerda la de un «programa degenerativo de investigación», para utilizar una frase de Imre Lakatos. El desarrollo de la teoría tomó la forma de las adiciones de Ptolomeo para salvar las apariencias, de las hipótesis *ad hoc* para explicar las anomalías, las exégesis tortuosas y un persistente desprecio por los hechos. Fue acompañada por una destrucción de la filosofía, con la excepción parcial de la teoría lógica; por una parálisis casi total de las ciencias sociales y por un agudo retroceso de las ciencias naturales, sobre todo en genética. El asalto a la razón que tuvo lugar bajo Stalin o durante la Revolución cultural china no tiene precedentes en la historia. La recuperación es aún incompleta e incierta, excepto en las ciencias naturales.

El papel causal del marxismo-leninismo en estos desarrollos sigue siendo incierto. El ascenso del seudogenetista Lysenko se debió probablemente a su pasado proletario y a la inmensa fe en el poder de la ciencia para conseguir resultados rápidos que caracterizaron al Estado soviético de los primeros años más que a los aspectos «dialécticos» de sus ideas. En realidad, en virtud de su vaguedad esencial, el materialismo dialéctico se prestó a la justificación, *a posteriori*, de virtualmente cualquier teoría. Mientras algunos sostenían que el *materialismo* dialéctico exige que los genes tengan un sustrato material específico, otros afirmaban que el materialismo *dialéctico*, en contraposición al materialismo mecánico, exige que sean cobijados en el organismo como un todo. Si bien la elección entre tales opiniones pudo ser decidida con fundamentos científicos o políticos, la justificación filosófica fue principalmente un embellecimiento ritual.

La mayoría de las formas del marxismo de Occidente pueden ser caracterizadas como un intento de crear una síntesis de Marx y de otros varios pensadores. Su concepción inicial estuvo señalada por la publicación de *Historia y conciencia de clase*, de Georg Lukács, en 1923. Esta obra anticipa de una manera notable la reinterpretación hegeliana de Marx, desencadenada de manera completa unos pocos años

después con la publicación de los primeros manuscritos de Marx. Lukács estuvo también influenciado por los escritos de Max Weber; en particular, su interpretación de la noción marxiana de alienación debe mucho a la idea de Weber de la creciente racionalización de la sociedad. A pesar de muchas incursiones valiosas en éste y en otros trabajos, la carrera de Lukács en su conjunto puede resumirse como la abdicación de la razón, o, en palabras de Kolakowski, la razón al servicio del dogma. La irresponsabilidad política e intelectual de su obra es contrarrestada sólo por la fascinación que durante largo tiempo ejerció en los intelectuales de Occidente. Como Pascal respecto a la religión, éstos sostenían que en política «il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison» [«Nada hay tan conforme a la razón como esta negación de la razón»].

Dentro de la misma órbita intelectual podemos mencionar también figuras como Karl Manheim o Karl Korsch. Una influencia más duradera, sin embargo, tuvo la «Escuela de Francfort». Contaba entre sus miembros originales con Herbert Marcuse, Max Horkheimer y Theodor von Adorno; el descendiente contemporáneo central es Jürgen Habermas. Lo suyo fue una síntesis no de Marx y de Weber, sino de Marx y de Freud, dos grandes desmitificadores iconoclastas y aspirantes a libertadores. Gran parte de la obra de la primera Escuela de Francfort está empero desvirtuada por el oscurantismo hegeliano y un elitismo finamente disimulado. De nuevo remitimos al lector a Kolakowski para una revisión devastadora. También el trabajo de Habermas es algo impenetrable, aunque fundado más sólidamente en argumentos racionales.

El marxismo francés ha atravesado dos grandes fases. La primera, dominada por Jean-Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty, que leyeron a Marx a través del prisma de Husserl y de Heidegger. Es en cierta medida impreciso, sin embargo, referirse a esta escuela como «marxismo existencial», porque la obra más importante producida —*Crítica de la razón dialéctica,* de Sartre— debe menos a la filosofía existencial que a la economía francesa y a los historiadores políticos. La segunda fase se desarrolló a través del improbable y estéril matrimonio de Marx con Ferdinand de Saussure, el fundador de la lingüística estructuralista. En la interpretación de Louis Althusser apareció de nuevo el cientificismo en el frontispicio del marxismo después de una generación de marxistas que habían insistido en que las categorías de la ciencia natural eran inaplicables al estudio de la sociedad.

El marxismo inglés: ¿existe tal cosa? El mismo Marx sufrió una creciente contradicción con su país adoptivo, deploró el crudo empirismo inglés y la falta de fervor revolucionario. Los aspectos hegelianos del marxismo no fueron nunca asumidos realmente en Inglaterra o en Estados Unidos. La economía política marxista, sin mucho interés para los marxistas continentales, tuvo un atractivo más fuerte. La *Acumulación del capital,* de Joan Robinson, fue, desde 1956, la obra más importante quizás en teoría económica marxista después de Marx, aunque terminó creando una ortodoxia de sí misma que se transformó en un serio obstáculo para el progreso. Otros trabajos angloamericanos recientes sobre filosofía, historia y ciencia social marxista son más prometedores, al menos en mi opinión; me refiero a la tendencia que ha dado forma a la exposición presente. La obra de G. A. Cohen, John Roemer y otros conjunta el rigor con la altura, de una manera que ha venido faltando penosamente en el marxismo.

Finalmente, el marxismo de los países del Tercer Mundo. En gran parte se corresponde con la extensión de la noción marxiana de explotación desde el dominio nacional al internacional. Los ejemplos incluyen la teoría de la dependencia de André Gunder Frank, la teoría del intercambio desigual propuesta por Aghiri Emmanuel y la teoría de la acumulación a escala mundial, de Samir Amin. Aunque a menudo sugestivos, estos escritos son, con pocas excepciones, defectuosos en razón de sus deficiencias técnicas y de su ingenuidad conceptual.

Dado que estos escritores, en este aspecto, pueden ser comparados favorablemente, digamos con Horkheimer o Althusser, dicho comentario no debe ser tomado como una subvaloración por sus orígenes tercermundistas. El problema es que el marxismo tiende a atraer a los pensadores, ya sea por la fascinación de los oscuros orígenes de la teoría o —en el otro extremo— por la urgente preocupación por la relevancia práctica. A menudo los extremos se tocan en una débil combinación de teoría en extremo abstracta y propósitos altamente específicos. El marxismo necesita un desarrollo de lo que Robert Merton llamó «teorías de alcance medio». Con este propósito puede resultar necesario —en realidad, en la etapa presente es necesario— pensar menos sobre la relevancia práctica a corto plazo para llegar a adquirir una mayor relevancia a largo plazo. Cuando Marx se exilió en el Museo Británico, siguió la estrategia «un paso atrás, dos pasos adelante», quitándole tiempo a la política

con el fin de construir una herramienta que pudiera ser utilizada en la política. La teoría que desarrolló ha prestado sus servicios durante un siglo, pero está perdiendo relevancia de manera creciente para la mayoría de nuestros problemas urgentes. «¡Volvamos al Museo Británico!» es una consigna que apenas podrá conseguir algún atractivo político de masas, aunque los marxistas harían bien en considerarla.

EDICIONES DE LOS ESCRITOS DE MARX

En alemán e inglés hay cuatro ediciones de las obras escogidas de Marx y Engels, ninguna de ellas completa. Hay también numerosas publicaciones de escritos individuales, alguno de los cuales se menciona a continuación.

Existen dos ediciones diferentes, cada una con la intención de ser la edición crítica definitiva, citada como *Marx-Engels-Gesamt-Ausgabe (MEGA)*. La primera *MEGA* fue publicada entre 1927 y 1935. Antes de ser cancelada por el ascenso de Stalin al poder, había transformado las enseñanzas de Marx y el pensamiento marxista a través de la publicación de los *Manuscritos económico-filosóficos* y *La ideología alemana*.

La siguiente publicación, en orden cronológico, es la de *Marx-Engels Werke (MEW)*, publicada en Berlín Este en 1956. Es la única publicación más o menos completa, pero no es una edición crítica. Los escritos de Marx en inglés y francés están publicados en traducción alemana. Muchos de los escritos económicos póstumos no están incluidos aquí. Algunos trabajos parecen también haber sido excluidos por razones ideológicas. Las introducciones de la editorial y las notas son pesadamente dogmáticas, pero ofrecen mucha información útil.

Una traducción inglesa de la *MEW* progresa de modo creciente desde la década de 1970, bajo el nombre de Karl Marx y Friedrich Engels, *Collected Works (CW)*. Parece querer ser completa, aunque no crítica; sin embargo, es muy valiosa para los estudiosos de Marx en razón de que muchos de los artículos periodísticos en inglés se hacen aquí fácilmente accesibles por primera vez en el lenguaje original.

Finalmente, la segunda *MEGA* viene desplegándose desde 1977

con paso firme y no se detendrá hasta bien entrada la próxima centuria. Disponemos ya de varios de los más importantes manuscritos no publicados, en especial las partes anteriormente desconocidas de la *Crítica* de 1861-3. Seguirán otros manuscritos preparatorios de *El capital.* El aparato crítico es espléndido, pero los editores no se sienten capaces de evitar los rituales ideológicos al uso.

Las ediciones alemanas estándar de los tres volúmenes de *El capital* son idénticas a los volúmenes 23-5 de la *MEW.* En 1886 apareció una traducción inglesa del primer volumen, autorizada por Engels. Todas las ediciones posteriores han sido impresas a partir de esta traducción, hasta que una nueva traducción de Ban Fowkes fue publicada por Penguin en 1976. Siendo tan fiable como la traducción original y menos sobrecargada de la pesada prosa victoriana, terminará reemplazándola como referencia normal en inglés. Sin embargo, durante años muchos continuarán leyendo los tres volúmenes en la edición publicada por International Publishers, al ser ésta la única usualmente citada por los estudiosos ingleses.

La publicación alemana de los *Grundrisse,* en 1953, ha sido ahora reemplazada por la publicación en la nueva *MEGA.* Una traducción inglesa de Martin Nicolaus fue publicada por Penguin en 1973. La edición estándar alemana de las *Teorías sobre la plusvalía* solía comprender los volúmenes 26.1-26.3 de la *MEW,* pero también ha sido reemplazada por la nueva *MEGA.* La traducción estándar en inglés está publicada por Lawrence and Wishart. Los *Resultados del proceso inmediato de la producción* están traducidos como apéndice en la publicación de Penguin de *El capital,* I; una edición alemana fácilmente accesible fue impresa por Verlag Neue Kritik (Francfort) en 1969; es en realidad una reimpresión fotográfica de la edición de Moscú de 1933.

Existen muchos libros titulados «Marx sobre...» o «Marx y Engels sobre...» que compilan sus escritos y *obiter dicta* sobre temas variados. Hay también numerosas selecciones de sus escritos de diferentes períodos: los primeros manuscritos, los artículos periodísticos de Estados Unidos, escritos de la I Internacional, etc. Existen varias «Obras escogidas» que ofrecen una visión de conjunto y hay, desde luego, múltiples ediciones de la mayoría de sus escritos individuales. Imposible hacer una lista de ellas y no tiene mucho sentido seleccionar unas pocas. Si tuviéramos que señalar alguna, sería la edición de Saul Padover de *Las cartas de Karl Marx* (Prentice-Hall, 1979) que reúne de manera útil la correspondencia más impor-

tante. Además de ofrecer un complemento valioso de las fuentes para la comprensión de sus teorías, las cartas de Marx transmiten vívidamente su personalidad en continua ebullición.

Nota sobre las principales ediciones de Marx en castellano *

En castellano, el único proyecto de edición sistemática (aunque no crítica) de las obras de Marx y Engels es la *OME* (Barcelona, Grijalbo, 1976 ss.). Dirigida por Manuel Sacristán, quedó incompleta en vida de éste y no fue continuada tras su muerte; de hecho, sólo apareció una pequeña parte de los 68 volúmenes inicialmente previstos. Desgraciadamente, es una edición agotada de la que quedan ya pocos ejemplares a la venta. Paralelamente, está el proyecto, dirigido por Wenceslao Roces, de traducción de las obras fundamentales de Marx y Engels, desde los *Escritos de juventud* hasta las *Teorías sobre la plusvalía* (Carlos Marx-Federico Engels, *Obras fundamentales*, México, FCE, 1980 ss.). Este proyecto, afortunadamente, está muy avanzado, se puede encontrar en las estanterías de las librerías y cuenta con la garantía del mencionado director.

Hay dos ediciones importantes de los escritos de juventud de Marx. La primera y más completa es la ya citada de W. Roces (México, FCE, 1982); la segunda, a cargo de J. M. Ripalda en *OME*, 5, es poco fiable; sobre todo en lo que respecta a los *Manuscritos de París*, cuya traducción es a veces lamentablemente confundente. No obstante, cuenta con la ventaja de ir acompañada por abundantes citas de los textos de Feuerbach, que, por constituir el trasfondo del pensamiento de Marx en esos momentos, son de gran utilidad. Sin duda alguna, la mejor versión de los *Manuscritos* es la de F. Rubio Llorente (Madrid, Alianza Editorial, 1968). La única, pero excelente, traducción de *La ideología alemana* es la de W. Roces (Barcelona, Grijalbo, 1970).

Las tres traducciones más conocidas de *El capital* son: la de W. Roces (México, FCE, 1968), la de M. Sacristán (*OME*, 40, 41 y 42: incompleta) y la de Pedro Scaron (Madrid, Siglo XXI, 1975 ss.). Las dos últimas son las más fiables, aunque la de P. Scaron tiene la ventaja de ser una edición crítica y de incluir un utilísimo índice

* Elaborada por A. de F.

analítico. De los *Grundrisse* tenemos tres versiones: las de J. Pérez Royo (*OME*, 21 y 22), P. Scaron (Siglo XXI de España, 1972), y la más reciente de W. Roces (México, FCE, 1985, 2 vols.), todas ellas buenas, pero con las mismas ventajas comparativas a favor de la de P. Scaron que en el caso de *El capital*. P. Scaron ha vertido también al castellano el célebre *Resultados del proceso inmediato de producción* (*El capital*, libro I, capítulo VI [inédito], México, Siglo XXI, 1971). De las *Teorías sobre la plusvalía* hay traducida una tercera parte a cargo de J. Pérez Royo en *OME*, 45. La versión completa ha corrido a cargo de W. Roces (México, FCE, 1980, 3 vols.).

Finalmente, es muy recomendable la edición de las *Obras escogidas* de Marx y Engels (Madrid, Akal, 1975, 2 vols.) porque recoge, en buena traducción del Instituto de Marxismo-Leninismo de Moscú, las principales obras políticas de Marx: *Manifiesto del Partido Comunista, La lucha de clases en Francia, El dieciocho brumario de Luis Bonaparte, La guerra civil en Francia* y la *Crítica del Programa de Gotha*. Los textos de Marx y Engels sobre la Internacional se encuentran recogidos en un grueso volumen traducido nuevamente por W. Roces (*La Internacional*, México, FCE, 1988).

BIBLIOGRAFÍA

Introducción. Con mucho, la mejor guía para el universo marxista es *Main currents of marxism*, de Leszek Kolakowski, 3 vols., Oxford University Press, 1978 [*Las principales corrientes del marxismo*, Madrid, Alianza, 1980, 3 vols.]. Es excelente en filosofía, sobresaliente en política, aunque algo escaso en teoría social, especialmente económica.

Vida y escritos. No existe una biografía totalmente completa o una biografía intelectual de Marx comparable a las que existen de Rosa Luxemburgo o de León Trotski, citadas más adelante. Un estudio breve y excelente es el de Isaiah Berlin, *Karl Marx*, 3.ª ed., Oxford University Press, 1973 [*Karl Marx*, Madrid, Alianza, 1988]. *Karl Marx: Essai de biographie intellectuelle*, Presses Universitaires de France, 1959, de Maximilien Rubel, sigue siendo valioso. Una presentación biográfica clara es la de David McLellan, *Karl Marx: His life*. Más ambicioso, con una compren-

sión psicológica profunda, es el *Marx' fate: The shape of a life,* Princeton University Press, 1978, de Jerrold Seigel. Sobre la naturaleza judía de Marx, véase *Karl Marx and the radical critique of Judaism,* Routledge and Kegan Paul, 1978, de Julius Carlebach, y «Benjamin Disraeli, Karl Marx and the search for identity», de Isaiah Berlin, en su *Against the current,* Viking Press, 1980 [*Contra la corriente: Ensayos sobre historia de las ideas,* México, FCE, 1983]. Hay dos libros sobre Marx como político, el de Oscar H. J. Hammen, *The red 48ers: Karl Marx and Friedrich Engels,* Scribner, 1969, y el de Henry Collins y Chinen Abranmsky, *Karl Marx and the British Labour Movement,* Macmillan, 1965. La relación de Marx con los anarquistas se discute en Perre Ansart, *Marx et l'anarchisme,* Presses Universitaires de France, 1969, y en Paul Thomas, *Karl Marx and the anarchists,* Routledge and Kegan Paul, 1980. Un estudio enciclopédico del repertorio estilístico de Marx se encuentra en S. S. Prawer, *Karl Marx and world literature,* Oxford University Press, 1978.

Marx y Engels. Un trabajo especialmente dedicado a la relación entre Marx y Engels es el de Norman Levine, *The tragic deception: Marx contra Engels,* Clio Books, 1975. Un tratamiento más breve se encuentra en Gareth Stedman Jones, «Engels and the history of Marxism», en Eric Hobsbawm (comp.), *The history of marxism,* Havester Press, 1982, 1: 290-326 [*Historia del marxismo,* Barcelona, Bruguera, 1983, 8 vols.].

El marxismo después de Marx. Los tres volúmenes de Kolakowski, *Las corrientes principales del marxismo* (ob. cit.), son indispensables. Pueden ser complementados útilmente con los volúmenes 3 a 5 de G. D. H. Cole, *History of socialist thought,* MacMillan, 1953-60 [*Historia del pensamiento socialista,* México, FCE, 1974]. Una buena introducción al marxismo soviético y sus fuentes históricas es la de Jordan, *The evolution of dialectical materialism,* MacMillan, 1967. Un complemento útil es el libro de Graham Loren Graham, *Science and philosophy in the Soviet Union,* Knopft, 1972. Una historia del SPD se encuentra en Dieter Groh, *Negative Integration und revolutionärer Attentismus,* Suhrkamp, 1973. Valiosos estudios de figuras individuales son los de J. P. Nettl, *Rosa Luxembourg,* Oxford University Press, 1966, y B. Knei-Paz, *The social and political thought of Leon Trotsky,* Oxford University Press, 1977. Sobre la Escuela de Francfort, véase Martin Jay, *The dialectical inmagination,* Little, Brown, 1973 [*La imaginación dialéctica,* Madrid, Taurus, 1974]. No existe que yo sepa, un buen tratamiento del marxismo francés.

Ediciones de los escritos de Marx. Una fuente útil es Eric Hobsbawm, «The fortune of Marx's and Engels' writings», en E. Hobsbawm (comp.), *History of marxism* (ob. cit.), 1: 327-344.

2. METODOLOGÍA MARXISTA

INTRODUCCIÓN

Muchas cosas se han dicho sobre «el método marxista». Algunas justificadas, otras exageradas, falsas o ininteligibles. Aunque Marx hizo valiosas reflexiones metodológicas que aún no han sido totalmente agotadas, no existe una «razón dialéctica» que separe a los marxistas del resto de los mortales. Al enfrentarse por primera vez con escritos marxistas, muchos sienten la mística y el terror de las referencias a la «unidad dialéctica de los opuestos», «la unidad revolucionaria de la teoría y la práctica» y frases similares. Muy a menudo tales locuciones han permitido a seguidores de Marx, crudamente a veces, llegar al crimen impune. Contra este trasfondo de extrema autojustificación adoptaré lo que puede parecer un punto de vista excesivamente purista sobre metodología. Los lectores pueden tolerar cierta ambigüedad sugerente en un escritor, si, en virtud de su trabajo anterior, están dispuestos a otorgarle el beneficio de la duda, pero el marxismo hace ya tiempo que agotó su crédito.

La metodología marxista que deseo enfáticamente rechazar es una amalgama de tres elementos. Primero, el holismo metodológico, la opinión de que en la vida social existen totalidades o colectividades, irreducibles a enunciados sobre los miembros individuales. Segundo, la explicación funcional, el intento de explicar los fenómenos sociales en términos de sus consecuencias beneficiosas para alguien o para algo, aunque no haya sido demostrada ninguna intención de producir estas consecuencias. El tercero es la deducción dialéctica; una manera de pensar derivada de la *lógica* de Hegel y que no se presta a un resumen breve.

De éstas, las primeras dos se encuentran, separadas o combinadas, en la ciencia social no marxista. Emile Durkheim, entre otros, insistía en que aun cuando la psicología llegara a transformarse en una ciencia perfecta, seguiría habiendo algunos hechos sociales que

no podrían ser explicados por ella. Robert Merton ha defendido la explicación de las instituciones y las pautas de comportamiento en términos de sus «funciones latentes», esto es, consecuencias que no son pretendidas por los agentes que las producen ni percibidas por aquellos que se benefician de ellas. Los antropólogos sociales han propuesto explicaciones que son holistas y funcionales a la vez. Cuando Marx emplea el mismo método, difiere no sólo respecto al elemento hegeliano a veces sobreañadido, sino también a la naturaleza de las totalidades y los beneficios que entran en la explicación. Pero lo más importante es que utiliza la explicación funcional no sólo para dar cuenta de la estabilidad de las sociedades, sino también para demostrar la tendencia inherente en ellas al desarrollo hacia el comunismo.

Marx fue una figura muy del siglo XIX, es decir, en cuestiones metodológicas, una figura de transición. Liberado de las suposiciones teológicas explícitas, conservó la perspectiva teleológica inspirada por ellas. Como la mayoría de sus contemporáneos, quedó impresionado por el progreso de la biología, y erróneamente pensó que el estudio de la sociedad podía beneficiarse del estudio de los organismos. (En honor a la verdad, sin embargo, debemos añadir que Marx fue mucho menos dado a la inferencia analógica desde la biología que, digamos, Auguste Comte o Herbert Spencer.) Su cientificismo —la creencia en «leyes del movimiento» de la sociedad que operan con una «necesidad de hierro»— descansaba en una extrapolación ingenua de los logros de la ciencia natural. Encontraremos a cada paso que las concepciones metodológicas trasnochadas coexisten en su obra con sorprendentes y frescas intuiciones.

INDIVIDUALISMO METODOLÓGICO

Para el individualismo metodológico todas las instituciones, pautas de comportamiento y procesos sociales pueden ser explicados, en principio, en términos de los individuos únicamente: de sus acciones, propiedades y relaciones. Es una forma de reduccionismo, lo que significa que nos obliga a explicar fenómenos complejos en términos de sus componentes más simples. El reduccionismo es una estrategia central de la ciencia. Ha creado disciplinas tales como la biología molecular y la física-química. El caso de la biología es

especialmente interesante porque durante mucho tiempo se la había considerado intrínsecamente irreductible a la física o a la química. Una afirmación similar se hace todavía respecto a las ciencias sociales. La afirmación contraria no es que ya existe una psicología social o sociología psicológica que haya efectuado una reducción completa; más bien es que no hay, en principio, ninguna objeción a que tal reducción se lleve a cabo, aun cuando pueda permanecer impracticable en un futuro previsible. Se podría agregar, respecto a algunos problemas, que la «búsqueda de microfundamentos» —otro término para el individualismo metodológico— ha rendido ya resultados importantes. Una reducción completa, en principio, es posible y se encuentra bastante avanzada una reducción parcial.

No hay lugar aquí para defender la doctrina del individualismo metodológico, sólo decir que nuestra confianza en, y comprensión de, una explicación será reforzada si abrimos «la caja negra» y echamos una mirada a las tuercas y tornillos, a los dientes y a las ruedas del mecanismo interior. En todo caso desaparecerán algunas objeciones si conseguimos aclarar ciertas cosas. Primero, la doctrina no tiene implicaciones respecto al tipo de explicación a nivel individual necesario para llevar adelante la reducción. En particular, la suposición de que los individuos son racionales y egoístas no forma parte de la doctrina, aunque sea compatible con ella. Segundo, no asume que los individuos sean «átomos» con una existencia presocial, antes de reunirse y formar la sociedad. Las relaciones entre los individuos deben ser admitidas en la planta baja de las explicaciones sociales. Tercero, no se extiende a lo que ocurre dentro de la mente de las personas. En la frase «Estados Unidos teme a la Unión Soviética», el primer nombre colectivo está sujeto a reducción, pero no el segundo, porque lo que el individuo de Estados Unidos teme puede ser muy bien una entidad colectiva nebulosa.

Finalmente, la adhesión al individualismo metodológico no debe cegarnos frente a los peligros de un reduccionismo prematuro. Un ejemplo importante es el siguiente. Para comprender una acción colectiva llevada a cabo con éxito, una huelga, por ejemplo, tendríamos, idealmente, que ofrecer una explicación en términos de los motivos y creencias de los participantes. Estas causas inmediatas del comportamiento son, sin embargo, muy huidizas. A menudo las causas remotas son más manejables. Podríamos, por ejemplo, establecer una relación causal entre, por un lado, ciertos aspectos del grupo en cuestión y, por otro, su propensión a la huelga. A igualdad

de todo lo demás, una huelga puede ser tanto más probable cuanto mayor similitud haya en la experiencia compartida de los miembros y mayor estabilidad en la composición del grupo. Sabemos que el efecto de estas «macrovariables» remotas debe ser mediado por su impacto sobre los motivos y creencias individuales, pero puede que seamos incapaces de especificar el mecanismo. En tales casos, buscar microfundamentos podría conducir a una especulación estéril. El principio del individualismo metodológico dice únicamente que la búsqueda no es estéril de manera intrínseca, aunque en algún caso dado bien puede resultar inútil en el presente estado del conocimiento.

Hay en Marx dos instancias principales de holismo metodológico correspondientes a sus dos objetivos teóricos centrales. En el análisis del capitalismo, el «capital» aparece como una entidad colectiva, irreductible a las diversas empresas individuales. Marx creía que el capital tenía una lógica propia, en alguna medida anterior en el orden explicativo al comportamiento del mercado y la competencia. De acuerdo con el individualismo metodológico, por otro lado, toda «ley del movimiento y autorregulación» del capitalismo debe ser deducida como teorema a partir de axiomas que especifiquen los motivos y constricciones de las empresas, obreros y consumidores.

En el materialismo histórico, la «Humanidad» aparece como un sujeto colectivo cuyo florecimiento en el comunismo es el objetivo final de la historia. Marx estaba fuertemente influenciado por la división tripartita de la historia en una unidad inicial indiferenciada, seguida de una fase de conflicto y alienación, y culminada en una unidad superior que conservaba la individualidad desarrollada en la segunda fase. En la teología secular de Hegel y Marx, la humanidad tenía que alienarse de sí misma para reconquistarse en una forma enriquecida. Lo que nunca queda claro es cómo este desarrollo de la humanidad es exactamente mediado por las acciones de los individuos.

La cuestión no debe ser acentuada en demasía. Marx no era un pensador social puramente especulativo. La mayor parte del tiempo se ocupó en general de los lazos que se forjan entre motivos individuales, comportamiento individual y consecuencias agregadas. Por otra parte, no deberíamos irnos al otro extremo y considerar sus referencias al capital y a la humanidad como instrumentos retóricos sin importancia explicativa. Marx señala a menudo las necesidades de estas entidades colectivas para explicar sucesos e instituciones que

parecen satisfacerlas de manera mágica. Esta creencia en la independencia lógica de los agregados debilita a veces su motivación para estudiar el grano fino de la estructura social y del cambio social. Los elementos especulativos coexisten a menudo dentro de la misma obra con opiniones derivadas más sólidamente. En los *Grundrisse,* en particular, la mente de Marx opera en ambos registros, con vertiginosas transiciones.

«Individualismo» es un término con muchas connotaciones. Independientemente de los aspectos discutidos hasta ahora, el individualismo puede ser profesado en un sentido ético o normativo. Esta doctrina, aunque en sí misma no es una concepción ética sustantiva, impone constricciones a cualquiera de tales concepciones estipulando que en última instancia sólo los individuos son moralmente importantes. Algunas implicaciones de esta concepción son las siguientes. El avance del conocimiento, la creación de las grandes obras de arte o la protección de la naturaleza, no son fuentes independientes de valor: tienen valor únicamente en la medida en que son valoradas por los individuos. La igualdad entre los sexos, entre las clases o entre las naciones, no es un valor en sí mismo: se verá promovido únicamente en la medida en que conduzca a una mayor igualdad entre los individuos. Nunca estará justificado pedir a la gente que se sacrifique por amor a la patria o al proletariado, a menos que se pueda demostrar que ello beneficia a otros individuos concretos. (Y aun entonces, desde luego, la justificación puede resultar dudosa.)

Marx, en este sentido normativo, era un individualista. Consideraba que las sociedades de clase en general y el capitalismo en particular habían supuesto enormes avances para la civilización, a juzgar por los mejores logros del arte y de la ciencia. Sin embargo, este proceso era el de la autorrealización del Hombre más que de los hombres individuales, que habían, en su inmensa mayoría, vivido en la miseria. En realidad, sólo mediante la explotación de muchos podían las sociedades de clase crear el tiempo libre para que unos pocos contribuyeran al progreso de la civilización. El atractivo del comunismo, a sus ojos, era permitir la autorrealización de cada uno y de todos los individuos, no sólo de una elite pequeña. Como un producto lateral, habría también un florecimiento sin precedentes de la humanidad, pero repitamos que esto no es en sí mismo una fuente de valor.

MARXISMO Y ELECCIÓN RACIONAL

Que el comportamiento humano puede ser explicado en términos de elección racional se está convirtiendo en una opinión central, quizás incluso dominante, en las ciencias sociales. Hablando en general, surgió hacia 1870 cuando la revolución marginalista en la teoría económica permitió una formulación precisa de los costes y beneficios asociados a los usos alternativos de los recursos escasos. *El capital, I,* se publicó en 1867, por lo que es impensable que Marx hubiera estado expuesto a estas ideas. Sin embargo, podríamos preguntarnos si su teoría es consistente o no con los supuestos básicos del enfoque de la elección racional, o si —como posteriores seguidores y oponentes han afirmado— son mutuamente incompatibles.

En la explicación de una acción se utilizan dos procesos sucesivos de filtrado. De todo el conjunto de los cursos de acción posibles en abstracto filtramos primero aquellos que no satisfacen las constricciones lógicas, físicas, económicas o mentales dadas. El ser humano no puede guardarse el pastel y comérselo al mismo tiempo; no puede volar como los pájaros; no puede gastar más de lo que gana y no puede actuar como máquinas que calculan a la velocidad de la luz. En el conjunto restante apelamos a algún principio selectivo que explica qué acción es finalmente realizada. La teoría de la elección racional supone que la gente elegirá el curso de acción preferido o que considera mejor. Actuar racionalmente es elegir la mejor acción del conjunto factible.

La estructura completa de la teoría de la elección racional es más compleja de lo que este apretado resumen podría dar a entender. Por ello, añadiremos a continuación algunas matizaciones necesarias. En primer lugar, aunque la teoría estándar presenta las constricciones y las preferencias como mutuamente independientes, cualquiera puede ser, de hecho, conformada por la otra. Las constricciones quedan conformadas por las preferencias cuando la persona decide de antemano eliminar ciertas opciones del conjunto posible, cosa que se podría hacer para evitar la tentación o —más paradójicamente— para mejorar la posición negociadora. Inversamente, las preferencias quedan conformadas por las constricciones si la persona, consciente o inconscientemente, adapta su deseo a lo que puede conseguir. En segundo lugar, debe acentuarse que, según la teoría, la persona

elegirá la acción que piensa mejor se adapta a sus propósitos, lo que no quiere decir que sea la mejor en un sentido más objetivo. La explicación de la elección racional incorpora y reivindica la relación entre acción, motivos y creencias. Difiere en este aspecto de la explicación evolucionista en biología, que asegura que el organismo termina por tener los aspectos objetivamente mejores desde el punto de vista de su adaptabilidad. En tercer lugar, a menudo ocurre que muchas personas simultáneamente intentan acomodarse racionalmente unas a otras. Esto pertenece a la esencia de la *teoría de juegos*, como ha llegado a ser conocida de manera algo desafortunada. Un nombre mejor habría sido *teoría de las decisiones interdependientes*. Más adelante diremos algo más sobre la teoría de juegos.

Antes, sin embargo, podríamos volver a la cuestión de los dos filtros para ver qué aspecto podrían tener las alternativas a la teoría de la elección racional. Algunos negarían que exista más de un filtro operante. Argumentarían que las constricciones tienden a ser tan fuertes que eliminan todas las alternativas excepto una, de tal manera que no queda nada para que opere el segundo filtro. Puede que esta opinión sea válida en algunos casos. Para los obreros en el capitalismo clásico, por ejemplo, el efecto conjunto de la constricción monetaria y la constricción proteínico-calórica pudo haber reducido en extremo las posibilidades de consumo. Como teoría general, sin embargo, esta opinión «estructuralista» no resulta válida. Es difícil pensar en un mecanismo general que configure las constricciones de tal modo que los agentes queden ante una sola opción. No tiene sentido decir, por ejemplo, que los miembros de la clase dominante hacen sus negocios para restringir el conjunto factible de la clase explotada, porque esta afirmación supone que la primera tiene realmente la libertad de elección que se niega a la última [1].

Otro tipo de alternativa propone mecanismos diferentes en el segundo filtro. Existen dos contendientes fundamentales. De una parte, la concepción sociológica según la cual los hombres están gobernados por normas sociales, funciones, hábitos o la tradición. Esta concepción implica que el comportamiento es menos sensible a los cambios en el conjunto factible de lo que uno podría esperar en

[1] En cualquier caso, una clase dominante racional dejaría a la clase explotada alguna libertad de eleccion. Restringiría el conjunto de alternativas hasta un punto en que el elemento preferido, dentro de él, por los miembros de la clase explotada fuera el mismo que la clase dominante prefiere, dentro del conjunto sin restricciones.

un enfoque de la elección racional. El valor está ligado a formas específicas de comportamiento como tales, no sólo a sus consecuencias. De otra parte, está la concepción según la cual las personas no eligen lo mejor, sino solamente lo que en algún sentido es suficientemente bueno. (Mediante un neologismo, esta concepción es conocida como la teoría de la elección «satisfactoria», en oposición al supuesto de la «maximización» de la teoría de la elección racional.) El argumento es el siguiente: tanto los costes de reunir y evaluar la información como la incertidumbre que rodea al valor de dicha información invalidan la noción misma de «comportamiento óptimo».

Hay mucho que decir sobre cada una de estas concepciones. Si, en mi opinión, no han conseguido destronar de su posición dominante a la teoría de la elección racional, ello es debido a su falta de solidez y capacidad predictiva. Los hechos que invocan en su apoyo son suficientemente reales, pero, como generalmente reconocen los filósofos de la ciencia, «los hechos no dan patadas». Para desacreditar una teoría no basta con aducir hechos que la contradigan; se debe también producir otra explicación mejor. En la medida en que la teoría sociológica no especifique los límites dentro de los cuales el comportamiento permanece sin ser afectado por los cambios en el conjunto factible, o bien que la teoría «satisfactoria» no logre explicarnos por qué las personas tienen diferentes ideas sobre lo que es suficientemente bueno, no estarán en condiciones de reclamar ninguna superioridad. Estas teorías ofrecen lo que a veces se llama una descripción densa, no una explicación.

Existe una respuesta más a la teoría de la elección racional que no coincide del todo con ninguna de estas alternativas. Es la siguiente. Ciertamente, la acción puede ser explicada en términos de las preferencias y creencias de los agentes, pero esto no es una explicación que vaya hata el fondo. Las razones y creencias no son idénticas entre los individuos ni estables en el tiempo. Están configuradas y modificadas por fuerzas sociales que incluyen la manipulación deliberada. En consecuencia, la explicación de la acción racional ofrece una comprensión superficial del comportamiento y debe ser complementada con una explicación de la manera en que las preferencias y creencias emergen desde dentro de la estructura social.

La cuestión puede parecer trivial. Es siempre posible buscar más allá de la causa del fenómeno la causa de la causa, pero no se puede, en cada ocasión, retroceder hasta la causa primera. Sin embargo,

quienes, como los marxistas, quieren comprender las tendencias históricas a largo plazo, chocan con una dificultad real. A largo plazo nada puede considerarse como constante o como dado; todo debe ser explicado desde dentro o «endógenamente». Probablemente sea cierto que éste es uno de los problemas principales sin resolver de las ciencias sociales. En verdad, algo sabemos de la manera en que las creencias y preferencias son configuradas por la estructura social. En particular, está bien contrastada la opinión de que la gente ajusta sus creencias para reducir «disonancia cognitiva», esto es, la tensión mental que surge cuando lo que uno valora se encuentra fuera de su alcance. Los oprimidos terminan a menudo por aceptar su estado, porque la alternativa es muy difícil de sobrellevar. Sin embargo, es poco lo que sabemos sobre los límites en los que opera este mecanismo, más allá de los cuales la rebelión se transforma en una posibilidad real.

Había prometido decir algunas palabras sobre la teoría de juegos. Soy de los que creen que esta teoría ofrece un marco conceptual unificador para la mayoría de las ciencias sociales, pues nos capacita para comprender tres tipos de interdependencias que penetran la vida social. Primero, el hecho de que la recompensa de cada uno depende de las recompensas de todos, por altruismo, envidia y cosas así; segundo, el hecho de que la recompensa de cada uno depende de las elecciones de todos, mediante causalidad social general, y tercero, el hecho de que la elección de cada uno depende de las elecciones de todos mediante anticipación y cálculo estratégico. Ello no significa que podamos observar cada tipo de interdependencias en cada caso de acción social. Representan posibilidades conceptuales, no necesidades.

Con la teoría de juegos se han analizado numerosas formas de interacción social. Describiré aquí solamente la estructura de la más destacada. el llamado Dilema del Prisionero, uno de los problemas más intensamente estudiados en la ciencia social contemporánea. Más que repetir la anécdota que da su nombre al dilema, lo ilustraré ciñéndome al ejemplo de la huelga. Supongamos que cada obrero tiene que elegir entre dos opciones: ir a la huelga o abstenerse. Supongamos, además, que para todos los trabajadores es mejor ir todos a la huelga que no ir ninguno, porque en el primer caso pueden presionar con éxito por un aumento de salario. Supongamos finalmente que los obreros están únicamente motivados por las ganancias materiales y personales. Entonces, para cada obrero será

siempre mejor abstenerse, independientemente de lo que hagan los demás. Si los otros van a la huelga, éste puede actuar como francotirador* y obtener el aumento de salario sin el riesgo y los costes de la huelga, y si los otros no van a la huelga, no tiene sentido una acción unilateral de solidaridad. En consecuencia, el que actúa individualmente no irá a la huelga; tampoco irán los otros porque están en una situación similar. Debido a que todos los obreros actúan de forma individualmente racional, el resultado obtenido es peor para todos de lo que podría haber sido si hubieran sido capaces de cooperar. Este fenómeno también se conoce a menudo como el problema del francotirador.

La fuente principal de la resistencia marxista a la teoría de la elección racional es la objeción primera, «estructuralista». Marx solía acentuar que los trabajadores y los capitalistas no son agentes en el sentido absoluto del término: personas que eligen activa y libremente. Son meros ocupantes de un lugar o, en sus propias palabras, «máscaras de naturaleza económica» condenadas a actuar según la lógica del sistema capitalista. Los obreros se ven forzados a vender su fuerza de trabajo y la idea de que tienen libertad de elección en el mercado de trabajo es una construcción ideológica. Como consumidores, su elección entre diferentes tipos de consumo se ve restringida por los bajos salarios. De manera similar, los capitalistas se ven forzados por la competencia a actuar como lo hacen, incluso mediante prácticas inhumanas de explotación. Si intentaran comportarse de una manera diferente, serían barridos.

El fallo en este argumento es que las nociones de elección y de fuerza no son incompatibles. Consideremos dos situaciones. En una, los obreros tienen dos opciones: sobrevivir con escasez como campesinos independientes y sobrevivir con escasez como obreros. En la otra, la primera opción es la misma, pero la segunda es ahora

* Hay buenas razones para traducir *«free rider»* —concepto clave en la teoría de la acción colectiva— por «gorrón». La fundamental es que «gorrón» capta una idea central del concepto inglés, a saber: beneficiarse de los esfuerzos realizados por los demás en una acción conjunta sin participar en esos esfuerzos. Pero *«free rider»* contiene además la idea de «no correr riesgos», de «jugar sobre seguro», que no recoge la palabra castellana «gorrón». A eso se debe nuestra elección de la traducción más aséptica de «francotirador», es decir, aquel que en una guerra dispara a cubierto, sin ser visto, sin arriesgarse. Pero en una y otra acepción, *«free rider»* (literalmente, el que «viaja gratis»: de ahí que también se haya traducido por «polizón») es aquel que se beneficia de los riesgos asumidos por otros jugando él sobre seguro *(N. del R.)*.

trabajar por un salario que permita un buen nivel de vida. En el caso último, los obreros se ven forzados a vender su fuerza de trabajo, no mediante coerción, sino mediante lo que Marx llama la fuerza de las circunstancias. En el caso primero, los obreros tienen claramente que elegir entre dos opciones. Pero si tienen que elegir en la primera situación, deben también poder hacerlo en la segunda; la existencia de elección no puede ser eliminada por un mejoramiento de una de las opciones. Un argumento algo diferente establece la realidad de la elección capitalista en el mercado competitivo. Cuando los capitalistas, bajo la presión de la competencia, investigan nuevas alternativas de acción y realizan numerosos cálculos para descubrir la de mayor rentabilidad, se ajustan al paradigma mismo del comportamiento por elección. El hecho de no sobrevivir si realizan la elección equivocada no significa que no elijan; por el contrario, la elección está supuesta de antemano.

En la teoría económica de Marx la negación de la elección está estrechamente ligada a la teoría del valor-trabajo. Marx postulaba que la economía tiene una estructura superficial y una estructura profunda. La estructura superficial es la vida económica cotidiana, en la que los agentes económicos realizan acciones racionales en términos de los precios del mercado de mercancías. En la estructura profunda, las mercancías se caracterizan por sus valores-trabajo: la cantidad de tiempo de trabajo socialmente necesaria para su producción. La estructura superficial es simplemente la realización de las relaciones definidas por la estructura profunda, exactamente igual que la apariencia visible de un objeto físico es una mera consecuencia de su estructura atómica. Mostraré más adelante que esta teoría de la relación entre valores y precios, la esencia y apariencia de la vida económica, es escasamente inteligible. En realidad, desorientó a Marx impidiéndole que apreciara la centralidad de las elecciones y alternativas en la economía.

Al margen de los análisis económicos, el método estructuralista propio de Marx no afectó a sus investigaciones concretas. En los brillantes capítulos centrales sobre sociología económica de *El capital, I,* Marx reconoce totalmente la sutil interrelación entre elección empresarial, beneficio, tecnología y poder en la empresa. Su sociología política, asimismo, fue sensible al pensamiento racional y estratégico por parte de los agentes principales. Sin embargo, tendría que añadir que, en ambos casos, hay un obstáculo para una interpretación de estos textos directamente basada en la teoría de la

elección racional. Tal es su tendencia a hacer uso de explicaciones funcionales en las que los sucesos y las instituciones se explican sobre la base de que son mejores para algún agente o grupo de agentes, pero no necesariamente sobre la base de que son elegidos porque son mejores.

LA EXPLICACIÓN FUNCIONAL EN EL MARXISMO

La explicación funcional es enigmática y controvertida por razones que surgen al compararla con otros modos de explicación científica. En la explicación causal damos cuenta de un fenómeno aportando su causa (efectiva), en la suposición de que ésta lo ha precedido en el tiempo. En la explicación intencional, de la cual la explicación de la elección racional es la variedad más importante, aportamos las consecuencias intencionadas del fenómeno. Nuevamente, la intención ocurre en un tiempo anterior a la cosa que queremos explicar con ella. En la explicación funcional, aportamos la consecuencia efectiva del fenómeno para dar cuenta de él. Marx, por ejemplo, explica la movilidad social ascendente señalando los beneficios económicos que la clase capitalista obtiene de la posesión de un flujo continuo de nuevos miembros. El enigma es cómo un suceso puede ser explicado por otro suceso que ocurre en un tiempo posterior. Tiene que haber una explicación para el suceso cuando éste ocurre: no puede ser necesario tener que esperar a las consecuencias para explicarlo.

La solución más plausible de este enigma es negar que la explicación funcional pueda dar cuenta de procesos o sucesos aislados. Para que algo sea objeto apropiado de una explicación funcional tiene que haber un modelo de sucesos recurrentes similares. Veamos un ejemplo, traído a colación sólo con fines ilustrativos y no porque crea en el contenido de la historia. Si en una sociedad capitalista dada observamos que la movilidad social ascendente es un fenómeno regular, de tal modo que en cada generación algunos obreros se transforman en autónomos o en pequeños capitalistas, el modelo podría ser explicado, mediante los beneficios que proporciona a la clase capitalista, del modo siguiente. La movilidad ascendente en una generación contribuye a la vitalidad y prosperidad económica del capitalismo. Un sistema próspero ofrece mayores oportunidades

para la movilidad en la generación próxima. Además, que el capitalismo sea considerado como proveedor de dichas oportunidades le otorga legitimidad y canaliza las aspiraciones individuales en forma de deseos de movilidad dentro del sistema, más que de protestas en contra de él. La oportunidad y el deseo de movilidad se conjuntan para crear, o re-crear, la movilidad actual. En consecuencia, la movilidad ascendente en un momento dado tiene consecuencias que conducen a la presencia continuada de la movilidad en un momento posterior.

El ejemplo muestra que la explicación funcional trae consigo un *nexo de retro-alimentación,* una conexión causal desde las consecuencias de un suceso del tipo que tratamos de explicar, hasta otro, un suceso posterior del mismo tipo. La explicación funcional es aplicable cuando un patrón de comportamiento se conserva a través de las consecuencias que genera; de manera más específica, a través de las consecuencias que benefician a algún grupo que puede o no ser el mismo grupo que exhibe el comportamiento. En el ejemplo de la movilidad, los agentes y aquellos que se benefician son grupos distintos. Un ejemplo (de nuevo utilizado sólo con fines ilustrativos) de coincidencia es el siguiente.

Si la teoría de la elección satisfactoria fuera correcta, las empresas no maximizarían conscientemente los beneficios ni podrían hacerlo. Más bien tomarían decisiones siguiendo reglas del sentido común que resultarían ser «suficientemente buenas». Sin embargo, en un mercado competitivo únicamente las empresas que logran acertar con las reglas del sentido común que maximizan beneficios sobrevivirán; las otras irán a la quiebra. Podemos entonces explicar el comportamiento observado en las empresas destacando las consecuencias beneficiosas de sus reglas de decisión. La razón de que consideremos estas reglas particulares del sentido común más que otras es que maximizan el beneficio de la empresa. El modelo de explicación es similar al de la explicación funcional en biología, según el cual explicamos la adaptación óptima del organismo recurriendo a la variación aleatoria y a la selección natural.

Estos dos ejemplos ofrecen explicaciones perfectamente válidas, suponiendo la verdad de sus premisas. ¿Por qué entonces se objeta de manera tan dura el uso de la explicación funcional en el marxismo? Primero, en la filosofía de la historia de Marx encontramos explicaciones de sucesos singulares no-recurrentes en términos de sus consecuencias no intencionadas. Un argumento de este tipo se

basa en una imposibilidad metafísica. Segundo, en muchas explicaciones funcionales —dentro y fuera del marxismo— el nexo de retro-alimentación no está demostrado, sino sólo postulado o supuesto tácitamente. Ésta es, de hecho, la principal objeción. En el ejemplo de la movilidad Marx no propone el nexo de retro-alimentación sugerido, ni tampoco sugiere ningún otro mecanismo que pudiera sostener la explicación.

El hecho de que una actividad tenga consecuencias beneficiosas —sea para la dominación capitalista, para la integración social o en algún otro sentido— no es suficiente para explicarla. Cualquier fenómeno puede mostrarse beneficioso para un número de grupos o de intereses, en especial si se nos permite variar la perspectiva temporal. Por ejemplo, Marx sostiene que las políticas estatales, que no satisfacen los intereses a corto plazo de los capitalistas, podrían —precisamente por esta razón— satisfacer sus intereses a largo plazo. Si damos por sentado, con fines argumentativos, que éste es de hecho el caso, aún seguimos sin explicación. Esto requeriría mostrar un mecanismo mediante el cual la satisfacción de los intereses a largo plazo genera o sostiene las políticas. En ausencia de un mecanismo demostrado, los beneficios podrían, según sabemos, ser puramente accidentales, y, por tanto, no explicativos.

Un tipo importante de explicación marxista combina el holismo metodológico y la explicación funcional al afirmar que el comportamiento de una clase puede ser explicado por las consecuencias beneficiosas para los miembros de la clase. Consideremos la siguiente explicación de por qué el cambio técnico tiende a ahorrar trabajo más que a ahorrar capital. Las innovaciones para ahorrar trabajo son de interés para el capital, porque reducen la demanda de trabajo y, en consecuencia, disminuyen los salarios a pagar a los obreros. El argumento falla porque no da razón de por qué la empresa capitalista individual debería preferir este tipo de innovación. En una industria competitiva, una empresa aislada es demasiado pequeña para afectar a la tasa salarial vigente, y de aquí que no tenga incentivos para un tipo de innovación más que para otro. Nos hallamos de hecho ante un ejemplo del problema del francotirador. El argumento de que los resultados colectivamente óptimos, cuando se realizan, se realizan porque son colectivamente óptimos, es una de las formas más frecuentes de explicación funcional. Tiene dos efectos estrechamente relacionados, en la medida en que carece tanto de microfundamentos como de un mecanismo apropiado de retroalimentación.

DIALÉCTICA

«Dialéctica» es un término utilizado con numerosas significaciones. Es común para casi todos la opinión de que el conflicto, el antagonismo o la contradicción, es una condición necesaria para lograr ciertos resultados. La contradicción entre ideas puede ser una condición para alcanzar la verdad; el conflicto entre individuos, clases o naciones puede ser una condición necesaria para el cambio social. Esta observación preliminar sugiere una distinción entre un método dialéctico y un proceso dialéctico, entre la dialéctica como rasgo de nuestro pensamiento sobre el mundo y la dialéctica como rasgo del mundo mismo. Según cierta versión de la dialéctica, éstas no son concepciones alternativas, sino complementarias. El método dialéctico refleja el carácter dialéctico del mundo. Hegel creyó aparentemente, al menos durante un tiempo, que nuestras ideas sobre el mundo tienen que ser contradictorias porque el mundo mismo encierra contradicciones. Esta visión es apenas inteligible y no la discutiré aquí.

Considerémoslas, en consecuencia, como concepciones alternativas. Podremos definir entonces el método dialéctico como un procedimiento en el que, a fin de llegar a la verdad de una cuestión, no vamos, lenta y pacientemente, refinando concepciones anteriores, desechando lo que es erróneo, conservando lo que es correcto y agregando lo que falta. Más bien vamos de un extremo a otro descartando lo que es válido en la postura anterior junto con lo que debe ser propiamente descartado. En una tercera fase podremos alcanzar una postura más equilibrada, pero sólo porque hemos pasado a través de los extremos.

William Blake, de mayor edad que Hegel, pero contemporáneo suyo, expresó esta idea en dos frases sucintas: «No hay progreso sin contrarios» y «Nunca se sabe lo que es suficiente a menos que se conozca lo que es más que suficiente». Hegel utilizaba un lenguaje diferente. A veces caracterizaba las tres etapas respectivas como tesis, antítesis y síntesis. Con una terminología distinta, pero en esencia equivalente, se refería a ellas como posición, negación de la posición y negación de la negación. Los términos hegelianos no dejan de tener atractivos, pero los fenómenos a los que se refieren son sólo los lugares comunes recién descritos. Incluso si Hegel deseaba defender una «lógica dialéctica» especial, lo que permanece

respetable en su posición puede ser expresado en el lenguaje y la lógica cotidianos. Para ser respetable, sin embargo, no debe pensarse que este proceso de tres fases caracteriza todo pensamiento o que nos permitirá obtener mejores resultados que otros procedimientos. El desarrollo intelectual no siempre procede de un extremo a otro, y cuando lo hace, no tiene por qué ser en beneficio de la verdad.

Los procesos dialécticos en el mundo tienen fases similares. El ejemplo más importante de proceso dialéctico en Hegel y Marx es probablemente la siguiente secuencia de tres pasos, brevemente mencionada antes. La sociedad, sostienen ellos, comienza como comunidad primitiva indiferenciada, las personas son esencialmente similares unas a otras, sin rasgos de carácter distintivos o funciones productivas diferentes. La comunidad domina al individuo, que queda con pocas posibilidades para elegir libremente o para la autorrealización individual. La fase siguiente, negación de la primera, ocurre con el surgimiento de la alienación (Hegel) o de las sociedades de clase (Marx). Está caracterizada por un desarrollo extremo de la individualidad y por una igualmente extrema desintegración de la comunidad. La tercera fase, negación de la negación, restaura la comunidad pero sin destruir la individualidad. En este aspecto es la síntesis de las dos fases previas.

Esta visión arraigó poderosamente en la mente de Marx. Configuró su interpretación de la historia mundial, su concepción de la lucha política y de la táctica, su representación de la sociedad comunista. Está relacionada tanto con el holismo metodológico como con la explicación funcional, y comparte, en consecuencia, las deficiencias de ambas. En otros casos, sin embargo, los procesos dialécticos de tres fases son menos controvertidos. Consideremos, por ejemplo, el desarrollo desde las ingenuas creencias religiosas infantiles a través de una etapa de duda y desesperación hasta las creencias reflexivas del adulto. Se puede argumentar ciertamente que el tránsito directo desde la primera fase a la tercera es imposible; e incluso más plausible es decir que no hay retorno desde la tercera fase a la primera. Si consideramos que éstos son los rasgos sobresalientes de la negación de la negación, ésta resulta tan común como tan alejada de un modelo universal. No hay ninguna «ley» de la negación de la negación, pero el concepto tiene un cierto valor al dirigir nuestra atención a problemas que de otro modo podríamos haber soslayado.

No existe un vínculo real entre la negación de la negación como

un rasgo de los procesos del pensamiento y la negación de la negación como un rasgo de los procesos históricos. No hay razón, esto es, por la que sea más probable que el estudio de un proceso dialéctico en tres fases proceda en tres fases dialécticas de lo que lo sería cualquier otro desarrollo intelectual. En cualquier caso, insisto en el interés muy limitado de la dialéctica —en el pensamiento o en la realidad— concebida de esta manera. La dialéctica no ofrece un método operacional que pueda aplicarse bajo promesa de buenos resultados, dentro de límites bien definidos, y tampoco produce leyes sustantivas del desarrollo histórico con predicciones precisas para casos concretos. Una nebulosa de ideas tan vagas como sugestivas, que no ofrece instrumentos científicos con filo analítico.

Existe, sin embargo, otra acepción del término «dialéctica» en el que se nos ofrece exactamente eso. Implica tomar en serio, de hecho literalmente, la idea de que el mundo contiene contradicciones. Para comprobar que esta concepción no *nos* atrapa también en contradicciones, consideremos las siguientes proposiciones:

1. John Smith cree que llueve.
2. John Smith cree que no llueve.
3. John Smith no cree que llueve.

Si afirmamos simultáneamente las proposiciones 1 y 2, emitimos un enunciado del que se desprende que el mundo contiene contradicciones. Si afirmamos simultáneamente 1 y 3, emitimos un enunciado contradictorio. Esto muestra que un enunciado que afirma la existencia de contradicciones no es en sí mismo contradictorio. Esta observación plantea naturalmente tres interrogantes. Se podría preguntar primero cómo las proposiciones 1 y 2 podrían darse alguna vez simultáneamente. Es verdad que no observamos a menudo esta forma extrema de sistemas de creencias contradictorias, pero existen muchos casos menos extremos en los que las personas tienen creencias de las que se puede derivar una contradicción lógica. Cuando se creía en la posibilidad de triseccionar el ángulo a base de regla y compás únicamente, se creía en algo que implicaba una contradicción lógica, aunque demostrar que era así les supuso a los matemáticos un duro y largo esfuerzo.

Se podría preguntar también, en segundo lugar, si el atractivo de tales creencias contradictorias nos ayuda a comprender mejor el

mundo, o si se trata sólo de una curiosidad psicológica. Para contestar, permítaseme cambiar de ejemplo. Las proposiciones 1 a 3 podrían haber sido también expresadas en términos de un deseo de lluvia; en consecuencia, daré un ejemplo que implique deseos contradictorios en vez de creencias contradictorias. Cambio de ámbito no por creer que los sistemas de creencias contradictorias sean triviales, sino porque centrarme en los deseos me permite considerar uno de los ejemplos mejor conocidos de razonamiento dialéctico en la historia del pensamiento, el análisis del amo y el esclavo de Hegel en la *Fenomenología del espíritu;* o mejor dicho, una versión extremadamente simplificada de este análisis.

El deseo contradictorio que Hegel encuentra en el amo es el deseo de reconocimiento unilateral. El amo desea ser reconocido por el esclavo, pero no desea reconocer a su vez al esclavo. Esta constelación de deseos contradictorios se da porque el reconocimiento, para que tenga algún valor, debe provenir de alguien que merezca ser reconocido. Lo que la mayoría de nosostros valora en alto grado es el reconocimiento por otras personas competentes: aquellas a quienes nosotros mismos reconocemos. Ser reconocido por alguien a quien pagamos para que nos colme de alabanzas puede a lo sumo dar una satisfacción fugaz; es como pasar dinero de un bolsillo a otro, sin recibir un ingreso adicional. Aunque parezca extraño, tales esfuerzos desempeñan una parte importante en el comportamiento humano. Las ideas que provienen del análisis de Hegel, o son muy similares a él, se han aplicado a estudios que van desde la esclavitud negra en Estados Unidos hasta las interacciones familiares patológicas.

En tercer lugar, se podría preguntar qué tiene que ver todo esto con Marx. Para responder debemos dejar las contradicciones psicológicas consideradas hasta aquí y situarnos en el dominio de las contradicciones sociales. Comenzaré con un ejemplo hecho célebre por John Maynard Keynes, pero que ya se encontraba en Marx. Es la paradoja central del capitalismo consistente en que cada capitalista quiere pagar a sus obreros salarios más bajos porque esto es bueno para sus beneficios; sin embargo, desea que los obreros que trabajan para los otros capitalistas tengan salarios altos porque ello crea demanda para sus productos. Cada capitalista, en otras palabras, desea estar en una posición tal que, por razones puramente lógicas, no todos pueden ocupar. Aunque el deseo de cada capitalista es internamente consistente, sus deseos, tomados en conjunto, son

contradictorios. No existe un mundo posible en el que todos ellos puedan ver sus deseos satisfechos.

No se trata simplemente de una paradoja lógica. Está estrechamente relacionada con las crisis recurrentes de la economía capitalista. Para verlo, tomemos un caso donde la pérdida de los mercados de exportación conduce a una caída de la demanda de coches y, en consecuencia, de los beneficios de la industria automovilística. Los productores de coches reaccionarán la mayoría de las veces despidiendo obreros o recortando salarios. Para simplificar, consideremos sólo la segunda reacción. Desde su punto de vista local, el comportamiento de las empresas es bastante racional; sin embargo, tiene también consecuencias para las otras empresas porque parte de la demanda de sus productos viene de los obreros del automóvil. Estas empresas impondrán también, como una respuesta racional similar, menores salarios, perjudicando así a todos los demás de la misma manera en que ellos fueron perjudicados por los productores de automóviles. El resultado final de este círculo vicioso sería un estado de desempleo masivo.

En cada etapa de este proceso, una empresa, al reducir los salarios, consigue tres cosas. Incrementa el margen de beneficios sobre cada producto que vende. Disminuye ligeramente la demanda de su propio producto, porque parte de esa demanda proviene de los salarios de los obreros empleados en la empresa. Con pocas excepciones, el primer efecto superará al segundo, de tal modo que la empresa se comporta racionalmente al recortar los salarios. (Henry Ford se equivocaba al decir que tenía que pagar bien a sus obreros porque de otra manera no les alcanzaría para comprar sus coches.) Por el mismo razonamiento, el recorte salarial conduce también a una ligera disminución de la demanda para los productos de las otras empresas. Cuando todas las empresas se enfrentan con una situación así, nos encontramos ante un Dilema del Prisionero. Sería mejor para todas las empresas que todas se abstuvieran de reducir los salarios, pero todas ellas por separado verán siempre el recorte de salarios como una tentación atractiva.

Marx fue un pionero del estudio de las contradicciones sociales. Antes que él muchos escritores habían quedado fascinados por el hecho de que la historia es «el resultado de la acción humana, no del designio humano» (Adam Ferguson). La *Fábula de las abejas* de Bernard Mandeville es quizás el primer enunciado claro sobre este tema, más tarde desarrollado, entre otros, por Adam Smith y Hegel.

Sin embargo, hay en estos escritores un análisis poco claro de la estructura de las consecuencias no intencionadas, tal como el ofrecido por Marx. En sus manos, lo que sólo era una *Weltanschauung* general, se transformó en una herramienta de precisión para el estudio del cambio social. Éste fue su logro metodológico más importante.

Además de estas dos versiones de la dialéctica marxista —la teoría de la negación de la negación y la teoría de las contradicciones sociales— existe lo que antes he llamado la *deducción dialéctica*. En los *Grundrisse* y en los capítulos iniciales de *El capital*, I, intenta Marx deducir las principales categorías económicas una de otra de un modo inspirado por el procedimiento de Hegel en *La ciencia de la lógica*. En este trabajo, sostiene Hegel que las categorías metafísicas más generales son intrínsecamente inestables. La noción del ser, por ejemplo, es aparentemente la más universal de todas las categorías, tan universal que de hecho está vacía y, en consecuencia, se convierte en su opuesta, la nada. Marx sostiene de manera similar que el concepto de dinero tiene una tendencia intrínseca a desarrollarse en capital. El dinero, para conservarse, debe multiplicarse: debe crear un excedente, lo que significa transformarse en capital.

Esta deducción forma parte de una secuencia mayor: producto-mercancía-valor de cambio-dinero-capital-trabajo. Algunos de estos conceptos se encuentran también en una relación histórica entre sí: la producción para la subsistencia es históricamente previa a la producción para el cambio, a su vez previa a la producción para el beneficio. Aunque algunas de las transiciones toman sentido cuando son vistas como desarrollos históricos, la pretendida conexión dialéctica es ininteligible. Los conceptos no tienen una «lógica del desarrollo» independientemente de las acciones que los hombres llevan a cabo con propósitos particulares.

BIBLIOGRAFÍA

Individualismo metodológico. Una exposición clara de este principio se encuentra en George Homans, *The nature of social science*, Harcourt, Brace and World, 1967. Una exposición clásica del holismo metodológico es la de

Émile Durkheim, *Las reglas del método sociológico;* una exposición más reciente se encuentra en Charles Taylor, «Interpretation and the sciences of man», *Review of Metaphysics,* 25 (1971): 3-51. Existen varias discusiones útiles en May Brodbech (comp.), *Readings in the philosophy of the social sciences,* MacMillan, 1968. John Roemer argumenta la necesidad de los microfundamentos en la teoría económica marxista, en *Analytical foundations of Marxian Economics,* Cambridge University Press, 1981. Para una distinción entre la autorrealización del Hombre y de los hombres, véase G. A. Cohen, «Karl Marx's dialectic of labour», *Philosophy and Public Affairs,* 3 (1974): 235-61.

Marxismo y elección racional. Una introducción a los conceptos básicos de la teoría de la elección racional se encuentra en R. D. Luce y H. Raiffa, *Games and decisions,* Wiley, 1957. En Gary Becker, *The economic approach to human behavior,* Chicago University Press, 1976, y en Raymond Boudon, *The unintended consequences of Social Action,* St. Martin's Press, 1979, se ofrecen argumentos para la aplicabilidad general de la teoría. Una buena introducción a la teoría de la racionalidad «satisfactoria» se encuentra en James March, «Bounded rationality, ambiguity, and the engineering of choice», *Bell Journal of Economics,* 9 (1978): 587-608. El libro de John Roemer (comp.), *Analytical marxism,* Cambridge University Press, 1986, constituye una introducción al «marxismo de la elección racional».

La explicación funcional en el marxismo. Hay buenas exposiciones de la explicación funcional en Robert Merton, *Teoría y estructura sociales* (México, FCE, 1964), y en Arthur Stinchcombe, *Constructing social theories,* Harcourt, Brace and World, 1968. El lugar de la explicación funcional en la teoría marxista se discute en G. A. Cohen, *Karl Marx's theory of history,* Oxford University Press, 1978 [*La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa,* Madrid, Siglo XXI, 1986], y en Philippe van Parijs, *Evolutionary explanations in the social sciences,* Rowman and Littlefield, 1981. Una exposición de algunas implicaciones políticas del funcionalismo marxista se encuentra en Tang Tsou, «Back from the brink of revolutionary-"feudal" totalitarianism», en V. Nee y D. Mozingo (comps.), *State and society in contemporary China,* Cornell University Press, 1983, pp. 53-88, 268-75.

Dialéctica. Hay muchas y muy buenas críticas de los aspectos oscurantistas de la dialéctica, tales como «What is dialectic?», de Karl Popper, (*Mind,* 49, 1940): 403-26 [incluido en K. Popper, *Conjeturas y refutaciones,* Barcelona, Paidós, 1983, cap. 15], o H. B. Acton, «Dialectical Materialism», en P. Edwards (ed.), *The encyclopedia of philosophy,* MacMillan (1968), 2: 389-97. No conozco ninguna exposición del «núcleo racional» de la dialéctica que la haga aparecer plausible a la vez que no trivial. La interpretación bosquejada aquí está más elaborada en mi *Logic and society,* Wiley, 1978.

3. ALIENACIÓN

INTRODUCCIÓN

Marx encontró tres grandes fallos en el capitalismo: ineficiencia, explotación y alienación. Estos elementos desempeñan dos papeles distintos en su teoría. Por un lado, están integrados en su valoración normativa de lo que está mal en el capitalismo y, como reverso de la moneda, de lo que es deseable respecto al comunismo. Por otro lado, son parte de su explicación del colapso del capitalismo y de la subsiguiente transición al comunismo. Claramente, los dos papeles están relacionados. En general, las diversas razones por las que debiera abolirse el capitalismo explican también por qué será abolido. Sin embargo, estos elementos reciben énfasis algo diferentes en las diferentes partes de la teoría de Marx. La teoría general de los modos de producción asigna el papel más importante a la ineficiencia para explicar por qué un modo es reemplazado por otro. La teoría de la lucha de clases asigna el lugar central a la explotación. Más adelante nos ocuparemos de la relación entre estas dos teorías explicativas. En la teoría normativa, la alienación es el concepto más importante. Marx valoraba el comunismo, sobre todo, porque aboliría la alienación, en los distintos sentidos de este término.

¿Desempeña la alienación algún papel en la explicación del colapso del capitalismo? No está claro que lo haga o que pueda hacerlo. Puede describirse la alienación, a grandes rasgos, como la falta de percepción del sentido. Como tal, no implica la percepción de una falta de sentido. Solamente el último, sin embargo, puede ofrecer una motivación para la acción. Consideremos la falta de autorrealización, una de las formas principales de alienación. Si toma la forma de un deseo insatisfecho de autorrealización, podría motivar a los individuos para crear una sociedad en la cual el deseo pudiera ser satisfecho, suponiendo que crean que tal sociedad es factible. Sin embargo, si los individuos no tienen siquiera el deseo, el hecho de que éste pueda ser satisfecho en una organización social alternativa no tiene ningún poder explicativo.

Los neomarxistas de la Escuela de Francfort han sostenido que el peor aspecto del capitalismo es que los individuos no saben siquiera que están alienados. Cuando se entregan pasivamente al consumo de masas en lugar de luchar activamente por la autorrealización individual, no es porque carezcan de oportunidades para ella; es porque no tienen el deseo de hacerlo. Esta opinión paternalista, elitista y pesimista no era sostenida por Marx; al menos no lo era en sus escritos económicos de madurez. Aquí alabó el capitalismo por crear necesidades de riqueza que no podía satisfacer, marcando el contraste entre las sociedades precapitalistas, donde los hombres se sentían relativamente satisfechos con un pequeño círculo de deseos, y el modo de producción capitalista, que multiplica los deseos más allá de la creación de los medios para satisfacerlos. Tales deseos, sin embargo, no pueden afectar al curso de la historia antes de que un nuevo modo social que pueda satisfacerlos (en una escala masiva) se haya hecho económicamente objetivo, como resultado del desarrollo de las fuerzas productivas. Antes de ese punto, están condenados a permanecer en la utopía. Resumiendo:

	Necesidades reales	*Necesidades satisfechas*	*Necesidades satisfactibles*
Preferencias adaptativas	pocas	pocas	pocas
Alienación subjetiva	muchas	pocas	muchas
Alienación objetiva	pocas	pocas	muchas
Preferencias utópicas	muchas	pocas	pocas
Comunismo	muchas	muchas	muchas

El concepto de alienación en Marx, aunque de origen hegeliano, no significa exactamente lo mismo que en Hegel. En Hegel la alienación es la «negación» que media entre la unidad primitiva y la unidad diferenciada en la historia de la humanidad; es la falta de unidad y de integración social. Como tal es un aspecto del Hombre, no de los hombres individuales. Marx localizaba el fenómeno de la alienación en una etapa histórica similar, pero a nivel de los individuos. Esta diferencia está relacionada con la diferencia entre el individualismo ético de Marx y el holismo ético de Hegel. Consistentemente con su holismo metodológico, Hegel creía que la creación de una comunidad orgánica era un valor en sí mismo, al margen y por encima de las valiosas consecuencias que pudiera tener para los

hombres individuales. Marx, por el contrario, adoptó posiciones opuestas sobre los aspectos éticos y metodológicos.

ALIENACIÓN: FALTA DE AUTORREALIZACIÓN

Marx creía que la buena vida individual debía basarse en la autorrealización activa. El capitalismo ofrece esta oportunidad a unos pocos, pero se la niega a la inmensa mayoría. Bajo el comunismo todos y cada uno de los individuos vivirán una vida rica y activa. Aunque estrechamente ligada a la vida de la comunidad, será una vida de *auto*rrealización. La autorrealización, para Marx, puede definirse como la actualización y exteriorización plenas y libres de las capacidades y habilidades del individuo. Consideremos primero la autorrealización plena. Una de las ideas más utópicas de Marx fue la de que bajo el comunismo no habría ya ocupaciones especializadas. No más pintores, únicamente gente que entre otras cosas también pinta. En una frase de *La ideología alemana,* que quizá ha sido tomada más en serio de lo que Marx pretendía, la gente se dedicará a la caza por las mañanas, después de comer a la pesca, a criar ganado por las tardes y a la crítica después de cenar. La cuestión no es simplemente que Marx dejara de lado la exigencia de la elección entre ser un aprendiz de todas las profesiones y un maestro (a lo sumo) de una. Lo más importante es que este modo de poner en práctica el ideal de autorrealización es autofrustrante porque impide al individuo beneficiarse de la utilidad marginal creciente, que es la razón de mayor peso para preferir este modo de actividad sobre el consumo. Más adelante tendremos ocasión de detenernos en esta cuestión.

Aunque la autorrealización no puede ser plena, debe ser libre. El ideal de autorrealización no es compatible con la coerción de la sociedad sobre los individuos para que desarrollen talentos socialmente valiosos a expensas de los que ellos mismos quieren desarrollar. La razón es que el «auto» entra dos veces en la noción de autorrealización, primero como artífice y luego como materia prima del proceso. La persona está dotada, por una parte, de ciertos talentos y capacidades naturales y, por otra parte, de un deseo de desarrollar algunos de éstos más que otros. La motivación que hay detrás de la autorrealización proviene de esta relación singularmente íntima.

La libertad de la autorrealización no implica que una buena sociedad vaya a garantizar a la gente el derecho a desarrollar sus talentos preferidos. Si mucha gente utilizara este derecho para elegir formas de autorrealización que exigen muchos recursos materiales, sin un número correspondiente que eligiera autorrealizarse en actividades que contribuyen a la creación de recursos, el balance social no sería equilibrado. A decir verdad, podemos interpretar los textos de Marx en el sentido de que la sociedad comunista gozará de un estado de absoluta abundancia, sin la constricción material de la escasez para la autorrealización. Pero si seguimos esta interpretación, la libertad de la autorrealización sería tan utópica como su plenitud. Una lectura más caritativa sugeriría, sin embargo, la noción más débil de libertad como falta de coerción. Los individuos podrían tener que elegir líneas secundarias o terciarias de autorrealización si no pueden encontrar los recursos materiales para su opción primariamente preferida, pero seguiría siendo *su* elección, no la de otros.

Consideremos ahora la noción de autorrealización misma. En correspondencia con sus dos fuentes, Aristóteles y Hegel, podría descomponerse en autoactualización y autoexteriorización. La autoactualización implica un proceso de transformación de una potencialidad en actualidad. Este proceso se realiza en dos pasos: el primer paso es el desarrollo de una capacidad potencial hasta convertirla en actual; el segundo es el despliegue de la capacidad. Una persona que no sabe francés tiene la potencialidad de hablar francés, a dos pasos de la actualización. La potencialidad de una persona que sabe francés a la perfección, pero habla corrientemente en inglés está alejada sólo un paso. La autoexteriorización es el proceso mediante el cual la capacidad del individuo se hace observable por otras personas. Actuando y hablando en presencia de otros, la persona sitúa sus capacidades en el dominio público, con el riesgo y los beneficios que ello implica. El riesgo es que su autoimagen puede quedar destruida si no es confirmada por los demás; el beneficio es que pueda lograr sustancialidad y solidez si es confirmada. En lenguaje freudiano, la autoexteriorización implica la transición desde el principio del placer al principio de realidad. Nótese que puede haber autoactualización sin autoexteriorización. El desarrollo de la capacidad para apreciar la música o el vino es un ejemplo.

Hay dos cuestiones complementarias que necesitamos plantear sobre el ideal de autorrealización. En primer lugar, ¿cuáles son sus atractivos, comparado con los de otros estilos de vida? En segundo

lugar, dados estos atractivos, ¿por qué no es elegido con mayor frecuencia que otras alternativas? Al sugerir respuestas a estas cuestiones, compararé únicamente la autorrealización y el consumo, aunque éstas no agotan todas las posibilidades. Algunas personas dedican sus vidas a la amistad o a la contemplación. Dado que Marx no considera estas opciones, se podría objetar que la suya es una concepción empobrecida de la naturaleza humana. Pero se podría replicar, en su defensa, que sólo el consumo y la autorrealización son objetos apropiados de la filosofía política, dado que, a diferencia de las otras actividades, compiten por recursos materiales escasos.

De los dos elementos en los cuales se descompuso, se derivan dos razones para valorar la autorrealización. Comparemos tocar el piano y comer chuletas de cordero. Tocar el piano por primera vez es muy difícil, incluso penoso. Al contrario, la mayoría de la gente disfruta con las chuletas de cordero la primera vez que las prueba. A lo largo del tiempo, sin embargo, los patrones se invierten. Tocar el piano se hace cada vez más gratificante mientras que el gusto por las chuletas de cordero, si se consumen de manera frecuente y repetida, llega a saciarse e incluso a estragarse. Las actividades de la autorrealización están sujetas a una utilidad marginal creciente: se vuelven más placenteras cuanto más se involucra uno en ellas. Con el consumo ocurre exactamente lo contrario. Para extraer continuo placer del consumo es esencial la diversidad. La diversidad por su parte es un obstáculo para una autorrealizacin exitosa, ya que impide pasar a etapas posteriores y más gratificantes. Dado que la diversidad tiende también a ser más onerosa, esta diferencia ofrece una razón para preferir la autorrealización al consumo.

El argumento precedente apelaba a las propiedades de la autoactualización. Otro argumento proviene de la autoexteriorización. Hacer algo que merece la estima de otras personas es la fuente más importante de autoestima. La autoestima, a su vez, es lo que nos da motivos para continuar con la empresa de la vida. Aunque no es en sí misma una fuente de felicidad, es la condición básica para extraer felicidad y satisfacción de otras fuentes. El consumo, para ser valioso, presupone algo que no es consumo.

La autoestima también puede derivarse de la autoexteriorización sin autoactualización: de hacer o producir algo que otros estiman con suficiente mérito como para pagar por ello, aun si el trabajo resulta monótono y aburrido. ¿Qué ocurre con la posibilidad inversa? La autoactualización, que permanece callada y en el interior,

no ofrece una satisfacción perdurable. Los placeres de la autoactualización no provienen simplemente del ejercicio de nuestras capacidades, sino de ejercitarlas bien. La evaluación debe ser llevada a cabo por observadores externos, de acuerdo con criterios públicos e independientes; de otra manera nos hundiríamos en un marasmo de subjetividad sin llegar a conocer nunca con seguridad si nuestros logros son reales o espurios.

Si la autorrealización tiene realmente estas ventajas, ¿por qué no es elegida con mayor frecuencia? La respuesta podría ser la falta de oportunidades, la falta de deseos, o ambas. No es fácil en una sociedad industrial organizar la producción de una manera que combine la eficiencia con las oportunidades para la autorrealización individual. Ni el trabajo en la línea de montaje ni la supervisión de pantallas de control son particularmente gratificantes en sí mismos. Los modelos de autorrealización de Marx son el artista, el científico o el artesano preindustrial, no el trabajador industrial. Aunque insistía siempre en que no había un punto de retorno a partir de la producción industrial, en realidad no explicó cómo podría haber espacio para el trabajo creativo en la fábrica moderna excepto en algunas observaciones sobre la importancia creciente de la ciencia en la producción.

Es necesario distinguir, sin embargo, entre los obstáculos a la autorrealización que surgen de la naturaleza de la producción industrial y aquellos que provienen de la organización capitalista de la industria. En una sociedad socialista las oportunidades para la autorrealización podrían multiplicarse. El Estado podría fomentar innovaciones que facilitaran la producción eficiente a pequeña escala. Las empresas individuales, si fueran propiedad de los obreros y estuvieran gestionadas por ellos, podrían decidir organizar la producción según líneas más conducentes a la autorrealización. La democracia económica misma podría ofrecer una salida para la autorrealización a través de la participación y del proceso de toma de decisiones de la empresa.

Tales reformas, sin embargo, presuponen una ampliación del deseo de autorrealización. Si observamos las sociedades occidentales contemporáneas, dista mucho de ser evidente que esas reformas contaran con gran apoyo. En alguna medida la falta del deseo de autorrealización puede ser explicada por la falta de oportunidades. A menudo la gente termina por rechazar lo que no puede conseguir, como en la fábula de la zorra y las uvas. Hay, sin embargo, motivos

más específicos para la resistencia al ideal de autorrealización. Pueden ser compendiados brevemente como miopía, aversión al riesgo y tentación del francotirador.

Miopía es la tendencia a preferir el bienestar presente a un bienestar futuro, justamente porque es presente. Una persona miope tiene dificultades para realizar planes que respondan al patrón «un paso atrás, dos adelante» porque se sentirá disuadida por el sacrificio requerido a corto plazo. Éste, sin embargo, es justamente el patrón de la autorrealización. Requiere una medida de autocontrol, de voluntad para soportar las etapas menos gratificantes de la autoactualización.

También hace falta algo de voluntad para correr riesgos. Un aspecto de la autorrealización no mencionado hasta aquí es que se encuentra rodeada de incertidumbre. Es difícil conocer por adelantado y con exactitud los dones y talentos con que uno cuenta. Un determinado tipo de actividad podría acabar resultando excesivamente fácil y conducir al aburrimiento o excesivamente difícil y conducir a la frustración. Para la mayoría de la gente, la frustración —intentar algo y fracasar— es probablemente peor que el aburrimiento —conseguir algo demasiado fácilmente. Si se tiene aversión al riesgo se tenderá a elegir las formas menos ambiciosas de autorrealización; lo que significa que, por término medio, se conseguirá menor cantidad de dicha autorrealización.

La autorrealización, si ha de tener éxito, beneficia al individuo que se embarca en ella. Puede también, sin embargo, beneficiar a otros, si la forma elegida es una innovación técnica, científica o artística. Esto remite a un posible problema del francotirador. Podría ser mejor para todos los individuos con aversión al riesgo que todos se comportasen como si fueran inmunes al riesgo porque entonces habría una mayor innovación de la que todos se beneficiarían. Sin embargo, cada individuo pensará que es todavía mejor ser un francotirador, jugando sobre seguro y beneficiándose de los esfuerzos de los que corrieron con los riesgos.

La combinación de miopía, aversión al riesgo y comportamiento de francotirador es una poderosa fuerza que obra en contra de la autorrealización. En realidad, obra en su contra de dos maneras. En una sociedad donde existieran oportunidades de autorrealización, estas actitudes crearían las dificultades que he descrito. La gente podría creer que la autorrealización, en sentido abstracto, es una cosa buena, y, sin embargo, no sentirse personalmente motivada para

entregarse a ella. Además, estas mismas actitudes obstaculizarían el surgimiento de un movimiento de reforma para crear una sociedad con mayores oportunidades. Los beneficios individuales de un proceso de reformas a gran escala son remotos en el tiempo, rodeados de incertidumbre e independientes de la participación individual. La gente podría creer que el socialismo en sentido abstracto es una cosa buena y no sentir ninguna motivación personal para llevarlo a cabo. Para vencer estos obstáculos son necesarias una amplia visión a largo plazo y solidaridad.

La alienación en el sentido actual del término puede ser entendida de maneras diferentes. Podría significar simplemente falta de autorrealización. Podría significar falta de oportunidades para la autorrealización, con deseo de autorrealización o sin él. Podría significar presencia de un deseo ineficaz de autorrealización —esto es, un deseo bloqueado por la miopía, la aversión al riesgo o el problema del francotirador— con oportunidades para la autorrealización o sin ellas. Marx acentuaba de manera casi exclusiva la falta de oportunidades para la autorrealización en el capitalismo. Acentuaba también, sin embargo, que el capitalismo crea la base material para una sociedad distinta en la que la autorrealización libre y plena de todos y cada uno de los individuos se haría posible. El comunismo surge cuando esta base ha sido creada. No está claro si pensaba que el comunismo surgiría cuando y *porque* esta base hubiera sido creada, y si lo hizo, de qué manera el deseo de superar la alienación se relaciona con sus otras explicaciones del colapso del capitalismo.

¿Es compatible el valor de la autorrealización con el de la comunidad? ¿No están más bien abocados a una colisión frontal? Marx se ocupó extensamente de esta cuestión. Deseaba distinguir el comunismo de lo que Hegel había llamado el «reino animal espiritual»: una sociedad de individualismo desbocado y competitivo donde cada uno lucha a brazo partido por su propia autorrealización personal a expensas de todo lo demás y de todos los demás. De las muchas maneras en que la autorrealización y la comunidad pueden conciliarse, acentuaba una: la autorrealización para los otros. Los vínculos comunitarios surgen del conocimiento de que las otras personas aprecian la actividad o el producto que es vínculo de mi autorrealización, y similarmente yo gozo la manifestación externa de la autorrealización de los otros. Esto no es una referencia a la comunidad de creadores-observadores, implícita en el concepto de autoexteriorización y presupuesta incluso en las formas más compe-

titivas de autorrealización. Es una comunidad de consumidores-productores.

La reconciliación sería factible en las pequeñas comunidades de relaciones cara a cara del pasado, en las que el productor conoce a sus clientes personalmente. Las sociedades industriales, sin embargo, están despersonalizadas de dos maneras que se combinan para hacer dicha reconciliación imposible. La naturaleza social de la producción imposibilita que cualquier individuo pueda señalar a cualquier producto como *suyo;* asimismo, la producción para un mercado de masas rompe el lazo personal entre productor y consumidor. La idea de que una persona puede tener un sentimiento de comunidad por el hecho de conocer que produce para la «sociedad» no tiene raíces en la psicología individual.

Un modo más adecuado de conciliar los dos valores es a través de la producción con otros, o autorrealización conjunta. Ejemplos de ello podrían ser un pequeño barco pesquero, un equipo de fútbol, una orquesta sinfónica o la toma de decisiones en una democracia económica directa. En tales interacciones podemos ver el sentido de una observación del *Manifiesto comunista:* El libre desarrollo de cada uno se convierte en la condición para el libre desarrollo de todos. De nuevo, no queda claro que la producción industrial se preste fácilmente a esta síntesis. La tendencia histórica parece sugerir que los procesos integrados de trabajo y la autorrealización en el trabajo son metas enfrentadas más que complementarias. La línea de montaje consigue un máximo de integración con un mínimo de autorrealización. De nuevo, sin embargo, esto podría deberse a la organización capitalista de la industria más que a la naturaleza del trabajo industrial.

ALIENACIÓN: FALTA DE AUTONOMÍA

La acción social puede entenderse a distintos niveles. La apariencia inmediata es que las personas actúan libre y racionalmente para promover sus intereses, cualesquiera sean éstos. El capitalismo, en particular, ha expandido el dominio de la libertad ampliando más el alcance de la elección que en cualquier otra forma anterior de sociedad. Marx no negaba que la libertad de elección, en este sentido, sea valiosa. Agregaba, sin embargo, que bajo el capitalismo

se encuentra distorsionada y subvertida, como si dijéramos, en ambos extremos. Por un lado, la formación de los deseos ocurre a través de un proceso que el individuo no comprende y con el cual no se identifica. A menudo sus propios deseos se le presentan como fuerzas ajenas, no libremente elegidas. Por otro lado, la realización de los deseos se ve frecuentemente frustrada por la falta de coordinación y planificación común. El resultado agregado de las acciones individuales aparece como una fuerza independiente, incluso hostil, no como un resultado libre y conjuntamente buscado. Los individuos quedan atrapados en el medio: entre fuerzas psicológicas ininteligibles que configuran sus deseos y fuerzas sociales igualmente opacas que los frustran. El pequeño reducto de libertad que queda después de que estas fuerzas operan tiene ahora mucho menos valor.

Inversamente, el comunismo dejará de lado todos los procesos que operan «a espaldas» de los individuos. Los individuos serán finalmente autónomos: con control absoluto no sólo de sus acciones, sino de las causas y las consecuencias de estas acciones. La psicología individual y la causalidad social serán totalmente transparentes. Con respecto al estudio económico del capitalismo, Marx escribió que toda ciencia sería superflua si la esencia de las cosas coincidiera inmediatamente con su apariencia. En el comunismo, esta coincidencia ciertamente será conseguida y desaparecerá la necesidad de una ciencia social.

Consideremos primero las fuerzas causales psicológicas, «subintencionales», que operan a espaldas del individuo. Aunque no se puede realmente decir que Marx tuviera una teoría psicológica, existen algunas observaciones, sobre todo en la *Ideología alemana,* que pueden tomarse como punto de partida de la reflexión. Aquí sugiere Marx que en el capitalismo los deseos del individuo tienen dos tipos de defectos: tienden a ser unilaterales, además de compulsivos. El rechazo de la unilateralidad proviene del ideal de autorrealización plena, ya discutido y rechazado como utópico. Por otro lado, este ideal es también algo inconsistente con lo que Marx dijo sobre algunos de los grandes logros del pasado. Dijo, en efecto, que Milton escribió el *Paraíso perdido* como un gusano teje su seda: porque era una actividad de *su* naturaleza. Esta opinión es, seguramente, más aceptable que la de que Milton podría haber sacado tiempo, mientras escribía el *Paraíso perdido,* para desarrollar y desplegar otros talentos.

Este ejemplo también muestra que no hay nada que objetar sobre

los deseos compulsivos, entendidos como deseos tan fuertes que eclipsan a todos los demás. No obstante, pueden ponerse serias objeciones a los deseos compulsivos, si los entendemos como deseos con los que el individuo no se identifica y que le llevan a actuar de maneras que no comprende y que no le proporcionan ningún placer. Marx sugiere que en el capitalismo, el deseo de consumir —como opuesto al deseo de autorrealización— tiende a tomar un carácter compulsivo. El capitalismo crea un incentivo para que los productores seduzcan a los consumidores, induciendo en ellos nuevos deseos, de los que terminan siendo esclavos. El deseo de bienes de consumo crea un deseo por el dinero con el que se compran los bienes. Este deseo, aunque inicialmente derivado, toma una existencia independiente en el deseo compulsivo de atesorar metales preciosos; el consumo compulsivo da lugar a la postergación compulsiva del consumo, característica del avaro. La perversión de la naturaleza humana alcanza su cúspide en la sed de dinero por el dinero mismo.

Este análisis, aunque valioso e influyente, tiene sus limitaciones. No es cierto que todo o ni siquiera la mayor parte del consumo en las sociedades capitalistas sea compulsivo. Sin negar la importancia del consumo conspicuo, del «picarse con los vecinos», y de las técnicas insidiosas de persuasión del consumidor, creo que la mayor parte del consumo satisface necesidades de las que nadie tiene que avergonzarse, y, lo que es más, las satisface de una manera perfectamente respetable. Inversamente, los deseos compulsivos de bienes de consumo existirán en alguna medida también en el comunismo, y en realidad en cualquier sociedad, en razón de la adictividad inherente a muchas formas de consumo. Aunque la utilidad marginal del consumo es usualmente decreciente, la desutilidad marginal del no consumir —la fuerza de los síntomas de abstinencia— puede incrementarse. Aun si el consumo fuera a ser reemplazado por la autorrealización como valor dominante, se conservaría una buena cantidad de consumo al que aplicar este argumento.

En cualquier caso, la psicología de Marx es demasiado simple. La distinción entre compulsión y autonomía no hace justicia a las complejidades de la motivación humana. Más plausible resultaría un enfoque freudiano estilizado. A este respecto, la autonomía de la persona está amenazada desde dos lados: la tendencia hacia un comportamiento excesivamente impulsivo o miope al que Freud se refería como Ello, y la tendencia hacia un comportamiento compul-

sivo y rígido que denominó Superego. Podemos agregar, además, que la compulsividad aflora a menudo porque tenemos excesivo éxito con nuestras estrategias para contener el comportamiento impulsivo: llegamos a temer tanto rendirnos a las tentaciones placenteras que perdemos toda capacidad para experimentar placer. El equilibrio deseable, en el cual ambas amenazas se mantienen inactivas, requiere aquello que indistintamente se denomina autonomía, fuerza del ego y tolerancia a la ambigüedad.

Estos problemas provienen de hechos biológicos profundos relacionados con los seres humanos. No son causados por el capitalismo y tampoco desaparecerán con el comunismo, lo que no quiere decir que la profundidad de los problemas y la habilidad para manejarlos sean independientes del contexto histórico. Los victorianos se equivocaron en su agudo énfasis sobre el autocontrol; otras sociedades se han equivocado en la dirección opuesta. Sin embargo, el equilibrio deseable es frágil y vulnerable, y demasiado inestable para ser conseguido por todo el mundo todo el tiempo.

La causalidad social o «supraintencional» que frustra nuestros deseos ha sido ya discutida. Sin embargo, pueden hacerse algunas observaciones adicionales. Necesitamos distinguir con mayor claridad que Marx entre falta de transparencia y falta de control. Consideremos primero el caso en que la falta de control surge de la opacidad de la causalidad social y en el que, como reverso de la moneda, el conocimiento es suficiente para el control. Los criadores de cerdos solían tener una experiencia frustrante: siempre que esperaban precios altos y actuaban según dichas expectativas, ocurría justamente lo contrario. Inversamente, siempre que esperaban precios bajos, obtenían precios muy buenos. Una respuesta natural sería culpar al clima, al gobierno o a otras circunstancis externas. En realidad, sin embargo, los granjeros quedaban atrapados en una telaraña tejida por ellos mismos. La expectativa de precios elevados les conduce a criar más cerdos de lo habitual, lo que desde luego hacía descender los precios; la expectativa de precios bajos producía el efecto contrario del mismo modo. Una vez que se entendió la causalidad claramente, y sabiendo que era entendida, las fluctuaciones cíclicas fueron eliminadas. Surgió así un conjunto autocumplimentado de expectativas que estabilizó tanto los precios como la producción.

En el recorte salarial keynesiano, sin embargo, el conocimiento no mejora la situación. En este caso, como en cualquier Dilema del

Prisionero, la estrategia que conduce a un resultado colectivamente indeseable tiene una irresistible racionalidad individual. Independientemente de que las demás empresas recorten o no los salarios, el recorte salarial es lo mejor para la empresa individual. Entender que otras empresas también recortan salarios y que todos juntos hacen que la situación empeore más que si todos hubieran evitado el recorte salarial es indiferente para el comportamiento de la empresa. La situación, aunque totalmente transparente, está fuera de control. Para tenerla sujeta sería necesaria una acción concertada. Éste es exactamente el problema planteado por Marx: sólo coordinando sus elecciones de acuerdo con un plan común pueden los individuos conseguir la libertad con respecto no sólo a la acción, sino también a las consecuencias de la acción. De otra manera, están condenados a perpetuidad a jugar al aprendiz de brujo.

Tal falta colectiva de control no es privativa del capitalismo. Cualquier economía de mercado será vulnerable a paradojas similares de toma de decisiones descentralizadas. En particular, esto vale para el «socialismo de mercado», en el que las empresas poseídas por los obreros comercian entre sí en el mercado. Marx era muy escéptico frente a sistemas de este tipo. Su crítica al capitalismo descansaba tanto en la alienación creada por la división horizontal entre empresas e individuos como en la explotación creada por la división vertical dentro de las empresas. No es sólo que las economías de mercado sean inestables y su causalidad opaca. Era incluso más importante, a sus ojos, el hecho de que los mercados operan por intermedio de transacciones a distancia que subvierten los valores comunitarios y convierten a las personas en meros medios de la satisfacción ajena. En la *Ideología alemana,* Marx da a este fenómeno el nombre de «explotación mutua». (Esta noción de explotación difiere de la de *El capital,* en la que la explotación es necesariamente asimétrica.)

Sin embargo, cualquier crítica de este tipo es incompleta si no nos dan alternativas. Hoy sabemos que la planificación central, que era la alternativa ofrecida por Marx, tiene paradojas que superan las del sistema de mercado. Las agencias de planificación no son unidades monolíticas que toman decisiones y las ejecutan como un solo agente, sino sistemas sociales complejos. Los agentes planificadores tienden a socavar el plan persiguiendo sus propios intereses personales o burocráticos. E incluso si sus objetivos coincidieran perfectamente con el interés común, sus esfuerzos se frustrarían ante

el enorme problema de reunir la información requerida para una planificación eficiente. Con respecto a la transparencia y el control, una economía central planificada es aún peor que una economía de mercado. Una economía mixta, sin embargo, es superior a cualquier forma pura. Por otro lado, las economías de mercado —capitalistas o socialistas— pueden en alguna medida estabilizarse mediante una planificación macroeconómica; por otro lado, el Estado puede proporcionar ciertos bienes públicos que el mercado no puede ofrecer porque ningún productor individual tiene interés en hacerlo. A su vez, la importancia normativa de la «explotación mutua» queda recortada por el hecho de que cualquier economía compleja debe ser anónima y despersonalizada en una gran medida. A este respecto, la planificación central no es ni mejor ni peor que el mercado.

Estas conclusiones son semejantes a las que obtuvimos de nuestro anterior análisis de la autorrealización. Marx concluyó demasiado rápido que todos los males que observaba en el capitalismo eran debidos al capitalismo. En realidad, algunos se deben a la naturaleza del trabajo industrial, otros a hechos biológicos relativos a los seres humanos y aun otros a problemas inherentes a la coordinación de actividades complejas. Una constante utópica de su pensamiento era la sobreestimación del grado en que podría superarse cada uno de los diversos males del capitalismo. Otra era su rechazo a considerar la posibilidad de que podría no ser posible superarlas todas simultáneamente en la medida en que pudieran superarse por separado. La creencia en que todo lo bueno va junto y el rechazo a considerar que los valores admiten transacciones entre sí son características del pensamiento utópico.

Marx, no obstante, se enorgullecía porque su socialismo era científico, no utópico. En esto no estaba equivocado del todo. A diferencia de muchos de sus predecesores, acentuaba que el comunismo no surgiría hasta que el capitalismo hubiera creado las condiciones materiales exigidas. La pura voluntad no es suficiente para provocarlo. Sin embargo, a pesar de su realismo con respecto a las condiciones históricas del comunismo, su concepción de este sistema era fuertemente utópica. Este hecho resta mérito a sus logros, pero no los destruye. Reelaborados con mayor realismo, y siendo sensibles ante el hecho de que suponen opciones difíciles de tomar, los ideales de autorrealización y autonomía siguen siendo supremamente valiosos.

ALIENACIÓN: EL DOMINIO DEL CAPITAL SOBRE EL TRABAJO

En cualquier proceso productivo, sostenía Marx, todos los factores de producción se resuelven en última instancia en trabajo. Distinguía entre trabajo vivo y trabajo muerto, siendo el primero el trabajo gastado por los obreros durante el proceso productivo, y el segundo el trabajo incorporado en los medios de producción. Los medios de producción producidos forman así un vínculo entre las generaciones pasadas, presentes y futuras de obreros. Un mecánico en una fábrica de máquinas-herramientas trabaja con máquinas producidas por obreros anteriormente para producir herramientas que serán utilizadas por otros obreros posteriormente.

Estos aspectos del trabajo industrial se pervierten y distorsionan en el capitalismo. Aquí, el trabajo muerto, presente junto al trabajo vivo en el proceso productivo, aparece como una fuerza alienada y hostil: como capital. Marx distingue dos etapas en la dominación del capital sobre el trabajo. En la primera etapa existe simplemente una «subsunción formal» del trabajo en el capital. El capitalista explota al obrero porque detenta la propiedad de los medios de producción, pero no extiende su dominación al proceso productivo. Esta etapa puede ser observada en el sistema de producción «a domicilio» del capitalismo temprano. Aquí, el capitalista provee al obrero de materia prima y le paga un salario para que la transforme en un producto acabado: lana en vestidos, por ejemplo. En la etapa segunda, la «subsunción real» del trabajo en el capital, el capitalista se desplaza al proceso de producción mismo. Este desarrollo culmina en la producción fabril, en la que el obrero es reducido a un apéndice de la máquina. Aunque en la primera etapa tenía considerable libertad de movimiento, ahora debe trabajar al ritmo de la máquina bajo una estrecha y coercitiva supervisión.

En ambas etapas el obrero es explotado por el capital. En virtud de su propiedad del capital, el capitalista puede apropiarse de parte de lo que el obrero ha producido. En la segunda etapa hay una forma adicional de dominación, en la que el obrero pierde toda autonomía y satisfacción personal en el trabajo. El capital es ahora más que un derecho al excedente; se ha transformado en una fuerza tangible que consume toda la energía del obrero y ahoga todos sus talentos. En terminología hegeliana, el Espíritu Objetivo domina al

Espíritu Subjetivo; en lenguaje marxista, el trabajo muerto domina al trabajo vivo.

La ironía y la tragedia, para Marx, es que el trabajo se convierte en el medio de su propia esclavitud. Los bienes de capital son productos del trabajo humano, que a su vez llegan a dominarlo. La raíz de esta idea es la crítica de la religión que tomó de Ludwig Feuerbach. Marx asimiló la dominación del trabajo vivo a la ficción religiosa según la cual los hombres son creados por un ser divino que en realidad ellos mismos han creado. Aunque estos fenómenos tienen un aire de familia con el tema del aprendiz de brujo, van más allá en un aspecto importante. Si no consigo controlar las consecuencias de mis acciones, no necesito estar ni suponer que estoy bajo el control de ningún otro. Estar desamparado y frustrado no es lo mismo que ser dominado. En particular, la alienación-como-frustración, a diferencia de la alienación-como-sometimiento, es un destino que puede ser compartido por cualquiera.

La alienación-como-sometimiento, aunque estrechamente ligada a la explotación, no es equivalente a ella. La alienación agrega a la explotación la creencia, de parte de los obreros, de que el capitalista tiene un derecho legítimo sobre el excedente, en virtud de su legítima propiedad de los medios de producción. Esta propiedad, a su vez, se considera legítima porque procede de una apropiación legítima de excedente creado en el pasado. La eficacia de la explotación capitalista descansa en su habilidad para perpetuar las condiciones bajo las que aparece como moralmente legítima. Marx nos dice que el reconocimiento por el trabajo de que los productos son suyos y el juicio de que la separación del trabajo de sus productos es injusta, son el comienzo del fin del capitalismo. La alienación en este sentido no ofrece a los obreros motivación para abolir el capitalismo; al contrario, erosiona dicha motivación.

FETICHISMO

La economía capitalista segrega ilusiones sobre sí misma. Existe la ilusión de que los obreros son libres de escapar de la explotación, la ilusión de que los capitalistas tienen derecho a la propiedad de los medios de producción, y la ilusión de que las mercancías, dinero y capital tienen propiedades y poderes propios. El Marx último

denomina a esto fetichismo, haciendo referencia a las religiones que dotan a los objetos inanimados de poderes sobrenaturales. El fetichismo económico comienza con las ilusiones que surgen espontáneamente de la vida económica diaria para solidificarse, después, en forma de doctrina económica. Los economistas codifican las ilusiones naturales de los agentes económicos.

Hay dos maneras de adscribir propiedades a los objetos. Ambas tienen la misma forma gramatical superficial: *A* es *F*. El libro es rojo, el hombre es alto, la mujer es rica. Difieren, sin embargo, en un nivel más profundo. La altura de una persona es una cualidad inherente a ella, de modo harto independiente del contexto social. La riqueza, por otra parte, sólo puede predicarse de una persona inserta en una red de relaciones sociales. Tiene sentido decir que Robinson Crusoe, en su isla, era alto, no que era rico, aun si trajo quizás consigo monedas de oro. Ser rico significa que otras personas están dispuestas a cambiar sus bienes o trabajo por tu dinero. Ser rico, a diferencia de ser alto, es un predicado relacional.

El fetichismo económico, en términos generales, es la tendencia a desatender la estructura relacional oculta o implícita de los predicados económicos. Hay varios tipos de fetichismo, correspondientes a diferentes categorías económicas. El fetichismo de la mercancía es la creencia de que los bienes poseen valor del mismo modo que tienen peso, como una propiedad intrínseca. Para la mente no mistificada, es claro que una mercancía tiene valor de cambio sólo porque mantiene ciertas relaciones con el trabajo humano y las necesidades humanas. En el mundo embrujado del fetichismo de la mercancía, sin embargo, los bienes parecen cambiarse en una cierta proporción en virtud de sus valores inherentes. En todo caso, tal era el argumento de Marx, que es poco convincente porque es muy difícil imaginar que alguien pueda cometer esta singular falacia.

En otros casos, la acusación de Marx de fetichismo es más significativa. El fetichismo del dinero, en particular, está ampliamente documentado en la historia. Es la creencia de que el dinero, en especial bajo la forma de metales preciosos, es intrínsecamente productivo: no sólo un símbolo de riqueza, sino riqueza real por derecho propio. Los mercantilistas y cameralistas del siglo XVII y comienzos del XVIII estaban obsesionados con la acumulación de metales preciosos. Creían, por ejemplo, que nunca se podría perder una guerra en tanto que el oro y la plata permanecieran en el país, como si los metales pudieran servir como alimento de los soldados y

como munición para los cañones. Incluso hoy, el velo monetario es difícil de traspasar. El fetichismo del dinero entra en acción cuando los sindicatos definen sus objetivos en términos de salarios nominales, independientemente de su poder adquisitivo. La economía real está sujeta a férreas constricciones, pero la economía monetaria crea con facilidad la ilusión de que es posible conseguir algo por nada. En términos reales, una situación puede tener la estructura del Dilema del Prisionero, en la que todo el mundo pierde, pero en términos monetarios podrían engañarse a sí mismos pensando que han ganado.

El fetichismo del capital es la creencia de que la capacidad del capital para producir es una facultad inherente a él, no una facultad que debe al proceso de trabajo. Tanto los obreros como los capitalistas son propensos a cometer este error. Cuando un capitalista reúne a muchos obreros y su productividad se incrementa más que proporcionalmente al número de obreros, les parece, sostiene Marx, que el poder productivo extra es debido al capital. El capitalista cae en una ilusión similar cuando tiene que elegir entre invertir su capital en la producción y depositarlo en el banco para obtener intereses. Dado que desde su punto de vista estas acciones son igualmente rentables, le es fácil pensar que son igualmente productivas. Para disipar la ilusión basta con realizar el experimento mental consistente en imaginar lo que ocurriría si todos los capitalistas tomaran simultáneamente la segunda opción.

El fetichismo del capital que devenga interés y el fetichismo del dinero, íntimamente relacionado con él, corresponden a las ilusiones, ampliamente extendidas, sobre la relación entre contabilidad real y monetaria. Las otras formas de fetichismo son menos importantes. En particular, es difícil ver por qué el fetichismo de la mercancía ha recibido tanta atención, a menos que sea por habérselo confundido con otros fenómenos relacionados con el mercado. El fetichismo de la mercancía no se refiere al hecho de que uno convierta en mercancía algo que no debería ser objeto de mercantilización, como ocurre con el arte comercializado o con la prostitución. Tampoco es sinónimo de «explotación mutua» en las transacciones de mercado. Es una ilusión cognitiva que surge de las transacciones de mercado, no una característica deplorable de los mercados.

BIBLIOGRAFÍA

Autorrealización. Una reflexión profunda sobre este aspecto de la alienación se encuentra en John Plamenatz, *Karl Marx's philosophy of man,* Oxford University Press, 1975 [*Karl Marx y su filosofía del hombre,* México, FCE, 1986]. La comparación entre la estructura temporal de la autorrealización y el consumo se basa en Richard Solomon y John Corbit, «An opponent-process theory of motivation», *Psychological Review,* 81 (1974): 119-45. Discusiones útiles de la autorrealización a través del trabajo se encuentran en E. A. Locke, «Nature and causes of job satisfaction», en M. D. Dunnette (comp.), *Handbook of industrial and organizational psychology,* Rand McNally College Publishing Co., 1976, pp. 1297-1349; J. R. Hackman, «Improving work design», en J. R. Hackman y J. L. Suttle (comps.), *Improving life at work,* Goodyear, 1977, pp. 96-162; G. E. O'Brien, «The centrality of skill utilization for job design», en K. D. Duncan, M. M. Gruneberg y D. Wells (comps.), *Changes in working life,* Wiley, 1980, pp. 167-87.

Autonomía. Para un análisis de la idea de Marx de que la causalidad social será perfectamente transparente en el comunismo, véase G. A. Cohen, *Teoría de la historia de Karl Marx,* ob. cit., apéndice I. Para algunas razones de por qué esta idea es implausible, véase Raymond Boudon, *The unintended consequences of social action,* St. Martin's Press, 1979. Para una crítica economicista de la sociedad de consumo, véase Tibor Scitovsky, *The Joyless economy,* Oxford University Press, 1976. El mejor análisis filosófico es Raymond Geuss, *The idea of a critical theory,* Cambridge University Press, 1981. La teoría estilizada de Freud está desarrollada de manera completa en George Ainsle, «A behavioral economic approach to the defence mechanism», *Social Science Information,* 21 (1982): 735-80.

El dominio del capital sobre el trabajo. Una buena exposición de la naturaleza autoperpetuadora de la explotación se encuentra en D. M. Nutti, «Capitalism, socialism, and steady growth», *Economic Journal,* 80 (1970): 32-57.

Fetichismo. La mejor interpretación es la del capítulo 5 de Cohen, *Teoría de la historia de Marx,* ob. cit.

4. ECONOMÍA MARXISTA

INTRODUCCIÓN

El capital se publicó en 1867. La fecha señala el fin de la economía clásica. Hay acuerdo general en que la economía moderna nació alrededor de 1870, con las aportaciones casi simultáneas de Jevons en Gran Bretaña, Walras en Suiza y Menger en Austria. Prejuicios políticos aparte, la teoría económica de Marx cayó en saco roto porque apareció en un momento inadecuado. Después de su muerte mantuvo una existencia aislada, interactuando poco con las corrientes principales del pensamiento económico y sufriendo escaso desarrollo. Conoció flujos bruscos de actividad en la década de los treinta, con el desarrollo del marxismo keynesiano, y luego otra vez en los sesenta, con la muy lograda refutación marxista de la parte central de la economía neoclásica, tal como ha dado en llamarse la economía estándar. Estos logros, sin embargo, no generaron un cuerpo de problemas, teorías y conceptos con impulso propio. En la actualidad, la economía marxista, con pocas excepciones, está intelectualmente muerta. Naturalmente, se trata de una opinión subjetiva. Si uno fuera a guiarse por hechos cuantitativos, objetivos, podría concluir que la economía marxista está floreciente. Se observan los signos corrientes de la actividad académica: periódicos especializados, «escuelas invisibles», reuniones en las universidades más importantes. Más aún, el rigor técnico y la sofisticación matemática de la moderna economía marxista se han deshecho de parte del oscurantismo que reinaba inmutable. Pero ocurre, sin embargo, que se puede ser oscurantista de una manera sofisticada y matemática, cuando las técnicas se aplican a problemas espurios.

La revolución de 1870 introdujo dos cambios estrechamente relacionados. Primero, el foco de la teoría económica se desplazó desde las cuestiones macroeconómicas del crecimiento y la distribución hacia los problemas microeconómicos de toma de decisiones económicas. En segundo lugar, introdujo las técnicas «marginalis-

tas», rama de la matemática aplicada, hecha a medida para el estudio de la elección racional. Para hacernos una idea del método, consideremos un problema económico típico: ¿cuántos obreros tendría que contratar una empresa? El enfoque marginalista consiste en preguntar: ¿Cuántos obreros debe contratar una empresa antes de que sea indiferente contratar o no un obrero extra? El argumento presupone que todos los demás factores de la producción permanecen constantes (maquinaria, materias primas, etc.). Para cada uno de éstos pueden realizarse análisis similares, para que la empresa pueda llegar a una decisión global sobre cuánto adquirir de cada factor.

Por otra parte, un obrero extra añade algo a la producción total de la empresa. Comúnmente, la producción adicional (el producto marginal) disminuye al aumentar el número de obreros previamente contratados. El ingreso adicional de la empresa puede disminuir aún más rápido si una mayor producción conduce a una disminución de los precios. La empresa sufrirá la reducción del precio de todos los productos que vende, no sólo de los productos hechos por el nuevo obrero contratado. Por otra parte, la empresa tendrá que considerar el coste de contratación de un obrero extra. Dada la tasa salarial, contratará obreros hasta que el ingreso neto extra creado por un obrero iguale el salario. Podría suceder, sin embargo, que la demanda de más obreros eleve la tasa salarial; de nuevo, ello afectará a todos los obreros, no sólo al último obrero contratado. En este caso la empresa contratará obreros hasta que el ingreso neto procedente del obrero adicional iguale el coste total —su salario más el incremento salarial que provoca para todos los demás obreros— de su contratación.

Este análisis descansa en un número de presupuestos con los que los marxistas tienden a sentirse molestos. Primero, la idea de que cada factor productivo (el trabajo, por ejemplo) tiene una productividad marginal decreciente, aunque positiva. Marx creía que la producción tenía lugar con «coeficientes fijos», lo que significa que los factores de producción, para ser productivos, deben ser empleados en ciertas proporciones rígidas. Si son empleados en estas proporciones, contratar un obrero adicional no rinde un aumento extra en la producción. En segundo lugar, el análisis presupone que la oferta de obreros puede depender de la tasa salarial, es decir, que los obreros son a veces inducidos a trabajar —o a trabajar más— por mayores salarios. La opinión marxista, por el contrario, es que los obreros están forzados a vender su fuerza de trabajo. Tercero, se

presupone que la empresa, para vender todos sus productos, tiene que rebajar tanto más el precio cuanto más quiera vender. El precio depende de cuánto está dispuesto a pagar el menos interesado de los clientes. Marx, por el contrario, sostenía que el precio está determinado por el coste, no por la demanda.

De estos desacuerdos, el primero puede ser resuelto de manera definitiva: Marx estaba equivocado. Un obrero extra posibilita de hecho un uso más eficiente de las máquinas y materias primas. Teniendo en mente que podemos sacar conclusiones similares para los otros factores de producción, esto crea un espectro mucho más amplio de posibilidades para la deliberación empresarial y para la elección del que Marx permitía. Los otros desacuerdos son más ambiguos. Un marxista podría argumentar que en competencia perfecta la empresa individual debe considerar como dados los precios y salarios; en realidad, la competencia perfecta se define sobre el supuesto de que cada empresa es demasiado pequeña para afectar los precios de los factores y de los productos. A esto podríamos replicar, en primer lugar, que en la época del «capitalismo monopolista» también necesita la economía estudiar la competencia imperfecta, y segundo, que incluso para la competencia perfecta, el análisis marxista es inadecuado. Aun suponiendo que no hay relación, a nivel de la empresa, entre la tasa de salarios y el número de obreros empleados, el hecho de que tal relación exista a nivel nacional entra en conflicto con la opinión de que los obreros están forzados a vender su fuerza de trabajo. De manera similar, aun cuando una empresa individual pueda considerar el precio de su producto como una consecuencia dada de las fuerzas del mercado, la demanda *es* un elemento de estas últimas, y como tal puede afectar a los precios.

El resultado de esta discusión es que la economía marxista yerra al exagerar la importancia de las constricciones estructurales y al minimizar el alcance de la elección racional. Obreros y capitalistas toman decisiones al comparar alternativas y elegir la que mejor promueve sus intereses. Los obreros afrontan la elección entre mayor ocio y mayor ingreso, una elección complicada por el hecho de que sin dinero es muy difícil llenar el tiempo de ocio. El hecho de que este problema no tenía importancia en el capitalismo británico hacia 1850 no implica que pueda ser desatendido justificadamente en las sociedades capitalistas contemporáneas, más opulentas. Los capitalistas deben comparar los efectos —directos e indirectos,

positivos y negativos— de las distintas combinaciones de los factores de producción. Deben considerar también cuál es la estructura promocional para el empleado más rentable para la empresa, cuánto gastar en publicidad y muchos otros problemas de decisión que apenas existían en tiempos de Marx. Sólo por una crasa ignorancia de la realidad económica podría alguien decir que todos estos procesos de elección están predeterminados por la necesidad económica.

Sin embargo, la microeconomía no agota toda la economía. Aunque el individualismo metodológico nos dice que toda la teoría económica tiene, en última instancia, que surgir de la teoría de las decisiones económicas individuales, existen muchas ramas de la economía en que este programa no es todavía practicable y en que las unidades de análisis son algún tipo de entidades agregadas. La macroeconomía keynesiana es una teoría del ahorro, la inversión y el consumo agregados, cuyos microfundamentos permanecen difusos. La teoría neoclásica de la distribución y el crecimiento gira en torno a la relación entre capital agregado, trabajo agregado y producción agregada. Aunque los economistas marxistas han demostrado muy bien que esta teoría falla debido a su falta de microfundamentos, no han sido igualmente críticos frente a la macroeconomía keynesiana. En realidad, la economía marxista corriente está casi tan fuertemente influida por Keynes como por Marx. Una tercera rama de la macroeconomía estudia el equilibrio físico de las diversas industrias o sectores de la economía, considerando las conexiones retroactivas y proactivas que se dan entre ellas. Este análisis de entradas-salidas tuvo su pionero en Marx. Aunque quizá sea su logro analítico de mayor significación, este análisis de la «reproducción económica» es también una de sus conquistas menos «marxistas». Es más un balance contable de largo aliento que un estudio de la causalidad económica.

LA TEORÍA DEL VALOR-TRABAJO

Una de las cuestiones más esenciales de la economía es cómo explicar los precios a los que las mercancías se cambian unas por otras. La economía empírica estudia los precios observables en los mercados reales. La economía teórica estudia los precios que surgen en

equilibrio de mercado, cuando todos los agentes —consumidores y productores— han optimizado con relación a los precios dominantes. La teoría marxista de los precios es una teoría del equilibrio. Aunque Marx no pensaba por cierto que el capitalismo estuviese en equilibrio o cerca de él, la mayor parte del tiempo fue para él un desafío intelectual explicar los precios que se obtendrían en equilibrio. Como muchos de los economistas neoclásicos, Marx intentó explicar la formación de los precios mediante una *teoría del valor-trabajo*. Las proporciones a las que se intercambian unas mercancías por otras se explican por la cantidad de trabajo incorporada en su producción.

La teoría tiene un cierto atractivo inmediato. Si yo empleo seis horas entrelazando mimbres para hacer un cesto y tú empleas tres horas para atrapar con tus propias manos un pez del riachuelo, la proporción del intercambio —si es que hay intercambio— que cabe esperar sería de dos peces por cada cesto. Yo no aceptaría menos de dos peces porque podría haber capturado esa cantidad yo mismo en el tiempo que pasé haciendo el cesto; de modo similar, tú no te conformarías con menos de un cesto entero. Obsérvese, sin embargo, la extrema simplificación de todo este relato. Se asume que las materias primas están libres y gratuitamente disponibles. Se supone que la producción tiene lugar sin el concurso de medios producidos de producción. Se supone, además, que los dos tipos de trabajo son igualmente tediosos y desagradables. Se ignoran, finalmente, tanto las capacidades adquiridas como los talentos congénitos. Al introducir todas estas complicaciones en nuestro relato, la teoría del valor-trabajo se hace difícil de defender o hasta de formular coherentemente.

La mayor dificultad surge de la existencia de diferencias congénitas de capacidad. Si tú pudieras hacer mi cesto en cinco horas mientras que yo tendría que pasar cuatro capturando uno de tus peces, debido todo ello a diferencias congénitas de capacidad simplemente, se hace difícil predecir cómo se intercambiarán los bienes. Si sólo existimos los dos, negociaremos un precio, que en general será difícil de predecir, aun si agregáramos información sobre la intensidad de nuestros deseos por ambos bienes. Si suponemos que hay un millón de personas exactamente como tú y un millón como yo, la competencia entre los individuos reducirá el alcance de la negociación y estaremos en condiciones de predecir el precio de equilibrio. No hay manera, sin embargo, de explicar el

precio mediante las cantidades relativas de trabajo que ha sido gastado porque esta proporción no está bien definida. Utilizar sólo el tiempo de trabajo sin tener en cuenta las diferencias cualitativas entre el trabajo especializado y no especializado sería tan absurdo como explicar las diferencias de precio entre un saco de patatas y uno de arroz comparando sus pesos.

No hay ningún modo, además, de definir un factor de conversión que nos permita traducir una hora de trabajo especializado en tantas horas de trabajo no especializado. Hay un modo de hacerlo en el caso de las capacidades adquiridas: no tenemos más que observar la cantidad de trabajo no especializado incorporado en la producción de la capacidad. Por el contrario, las capacidades congénitas son intrínsecamente incomparables. A decir verdad, se las podría comparar a través de los salarios pagados a los obreros con diferentes capacidades, pero ello iría en contra de la concepción de Marx según la cual en el capitalismo la fuerza de trabajo no es más que una mercancía entre las demás, cuyo precio está determinado por la cantidad de trabajo incorporado en su producción. Los salarios de los obreros especializados reflejan la demanda de las mercancías que ellos producen, cuando se supone que una de las grandes virtudes de la teoría del valor-trabajo es su independencia de las condiciones de la demanda.

Así como los obreros pueden diferir en sus capacidades, las tareas laborales pueden distinguirse por ser más o menos placenteras. Si tanto tú como yo encontramos más tedioso pescar que hacer cestos, la tasa de intercambio resultante será diferente. Si a ti te gusta pescar y yo prefiero hacer cestos, la tasa de intercambio podrá o no verse afectada, dependiendo de la fuerza de los sentimientos y de nuestra habilidad para farolear y negociar. De nuevo, nada se puede explicar comparando simplemente el número de horas gastadas en fabricar los productos, y no hay manera de convertir una forma de trabajo en otra; y de nuevo, comparar las tareas a través de una comparación de los salarios correspondientes sería contrario a la intención de Marx, que era ofrecer una interpretación materialista, objetiva, de la formación de los precios que no dependiera de las actitudes subjetivas respecto al trabajo.

Estas objeciones, si son correctas, muestran que la noción *del* valor-trabajo de una mercancía no está bien definida. Consideremos, aun así, la perspectiva de la teoría del valor-trabajo en un mundo en el que dichas objeciones no tienen lugar, un mundo en el que todas

las diferencias de capacidades se adquieren con la práctica y todas las tareas laborales son igualmente onerosas. En los modelos económicos —neoclásicos no menos que marxistas— las abstracciones de esta magnitud se realizan de manera rutinaria. Se asume casi invariablemente, por ejemplo, que no hay economías de escala en la producción, pese a la abrumadora importancia de este fenómeno en el mundo real. El valor científico de los conocimientos generados por tan drásticas simplificaciones es dudoso, para decirlo con benevolencia. Sin embargo, si nos aferramos a las reglas del juego de los modelos económicos tal como se juega regularmente, no hay nada que objetar a un análisis de la teoría del valor-trabajo bajo dichos supuestos simplificadores.

La teoría del valor-trabajo dice que los precios de las mercancías se explican por su contenido de trabajo. Una explicación particularmente simple, sostenida por la mayoría de los economistas clásicos anteriores a Marx, sería que los precios son proporcionales al contenido de trabajo. Marx, sin embargo, sabía bien que esto no era, en general, correcto. Para ver por qué, debemos introducir las nociones básicas de la economía marxiana.

El valor-trabajo de una mercancía es la suma total de trabajo directa e indirectamente necesario para producirla. De manera equivalente, se podría pensar también que el valor-trabajo es un «multiplicador de empleo», esto es, la cantidad de trabajo que tendría que añadirse a una economía con el fin de hacer posible la producción de una unidad más de la mercancía. Una parte de este trabajo extra iría a las industrias que producen la mercancía en cuestión, una parte a las industrias que producen bienes de capital para el primer grupo de industrias y así sucesivamente con la totalidad de la economía. Otro modo equivalente de pensar en el valor-trabajo es como la suma de una serie de entradas de trabajo pasado. Consideremos la producción de grano utilizando únicamente trabajo y semillas como entradas, con semillas que rinden diez granos cada una. El valor-trabajo de una tonelada de grano es la suma del trabajo directo gastado este año para producirla a partir de 100 kilos de semilla de grano, *más* el trabajo gastado el año pasado para producir 100 kilos de semilla de grano, *más* el trabajo gastado el año anterior para producir 10 kilos de semilla de grano para producir aquellos 100 kilos, y así sucesivamente. La suma de esta serie infinita de entradas de trabajo cada vez más pequeñas da un total finito, que será el valor-trabajo de la tonelada de grano.

El *capital constante* es el valor-trabajo de los medios de producción que no son fuerza de trabajo: maquinaria, edificios, materias primas que han sufrido ya algún tratamiento laboral. (Para simplificar las cosas, imaginemos que todo el capital constante es empleado en un período productivo.) El *capital variable* es el valor-trabajo de la fuerza de trabajo de los obreros empleados en el proceso de producción. En opinión de Marx, la fuerza de trabajo del obrero es una mercancía como otra cualquiera, no sólo porque se compra y se vende en el mercado, sino también porque es producida mediante otras mercancías. La fuerza de trabajo del obrero es producida mediante las mercancías que consume; de ahí que el valor-trabajo de su fuerza de trabajo se defina por el valor-trabajo de estas mercancías que consume en proporciones fijas, de igual modo que la producción tiene lugar con proporciones fijas de entradas. El *plusvalor* es la diferencia entre el valor que el obrero produce en un período dado y el valor de los bienes de consumo necesarios para su sustento durante ese período. Designemos con C, V y S, respectivamente, el capital constante, el capital variable y el plusvalor en la economía considerada como un todo, y c, v y s las mismas magnitudes en un sector particular.

Podemos así definir tres tasas agregadas que desempeñan un papel importante en la economía marxista. *La tasa de explotación* (llamada también tasa de plustrabajo) es el cociente S/V. *La composición orgánica del capital* (una medida grosera de la intensidad del capital) es el cociente C/V. La tasa de ganancia es el cociente $S/(C+V)$. Si dividimos numerador y denominador por V, tendremos la relación entre las tres tasas:

$$\text{Tasa de ganancia} = \frac{\text{tasa de explotación}}{\text{composición orgánica del capital} + 1}$$

Puede decirse con cierto fundamento que ésta es la *ecuación fundamental de la economía marxista*. Marx pensaba, equivocadamente, que podía emplear la ecuación fundamental para extraer la tasa de ganancia en equilibrio, que debía darse en cada sector de la economía. Nosotros la utilizaremos, sin embargo, para demostrar que los precios no son proporcionales a los valores.

Supongamos, efectivamente, que se da esta proporcionalidad. En este caso, las magnitudes c, v, s podrían ser interpretadas como

precios tanto como valores, y la ecuación fundamental sería correcta con respecto a cualquier empresa dada. El plusvalor aparecería como beneficio; la suma del capital constante y el variable aparecería como coste; el cociente entre ambos daría la tasa de ganancia. Comparemos a continuación dos empresas que producen con diferentes composiciones orgánicas de capital y supongamos en ambas la misma tasa de explotación. Este último supuesto está justificado porque la competencia en el mercado de trabajo asegura que los obreros de las dos empresas trabajen igual número de horas y reproduzcan su fuerza de trabajo con los mismos bienes de consumo. Pero si las empresas operan con la misma tasa de explotación y diferentes composiciones orgánicas de capital, sus tasas de ganancia diferirán. Esto, sin embargo, no puede darse en situación de equilibrio. Si algunas industrias tienen ganancias mayores que otras, el capital fluirá desde los sectores de baja ganancia a los de alta ganancia hasta lograr la igualdad de beneficio. Dado que la hipótesis de que los precios de equilibrio son proporcionales a los valores conduce a la conclusión contradictoria en sí misma de que las empresas tendrán diferentes tasas de ganancia en equilibrio, la hipótesis tiene que ser falsa.

Para deducir los precios de equilibrio a partir de los valores, Marx propuso el procedimiento siguiente. Primero, emplear la ecuación fundamental para sacar r, la tasa de ganancia en equilibrio. Para deducir el precio de una mercancía determinada, debía multiplicarse el valor-trabajo de las entradas utilizadas para producirla —el capital constante y el variable— por $(1+r)$. El precio, en otras palabras, salía de agregar un sobrecargo a los costes. Esta propuesta es fundamentalmente errónea. Por un lado, el razonamiento sólo puede tomarse como un desatino dialéctico; por otro, no conduce a resultados correctos.

Marx creía que la relación entre los valores-trabajo y los precios era un corolario de la teoría hegeliana de la esencia y la apariencia. Los precios aparecen sobre la superficie, en el sentido de que, a diferencia de los valores-trabajo, son inmediatamente visibles a los agentes económicos. Para explicar los precios relativos, sin embargo, debemos ir más allá de la superficie, y llegar hasta la estructura profunda de la economía: los valores-trabajo. Una analogía podría ser la relación entre la apariencia visible de un objeto físico y la estructura atómica que explica por qué aparece como lo hace, verde y no amarillo, por ejemplo. Esta interpretación de Hegel es probablemente incorrecta, aunque la impenetrable densidad de la *Ciencia de*

la lógica —donde se expone la distinción entre esencia y apariencia— hace difícil que estemos seguros de ello. En cualquier caso, la deducción de Marx de los precios viola la idea de que los valores son entidades estructurales profundas, ocultas a los agentes económicos, cuyo comportamiento regulan. La deducción de los precios mediante un sobrecargo al coste, *medido en valores-trabajo,* presupone que los capitalistas conocen estos valores, lo que contradice la idea de que están ocultos e invisibles. Es como si en un estudio sobre la psicología de la percepción se estipulara que la gente tiene que conocer a fondo la física atómica para poder tener las impresiones visuales que tiene.

Veamos ahora los pasos de una deducción correcta. El problema es determinar ciertas cantidades desconocidas: la tasa de ganancia y el conjunto de precios relativos. Con, digamos, 15 mercancías, existen 14 precios relativos, si el precio de la última mercancía se iguala a 1 por convención. En consecuencia, hay en este caso 15 incógnitas a buscar, o sea que necesitamos 15 ecuaciones. Para cada una de las 15 mercancías establecemos una ecuación que expresa que el coste más la ganancia es igual al precio. El coste es la suma de los precios de las entradas utilizadas para producir la mercancía, donde las entradas vienen dadas por los «coeficientes fijos» de producción y los similarmente fijos coeficientes de consumo. La ganancia es el coste multiplicado por la tasa de ganancia. Resolviendo estas 15 ecuaciones con 15 incógnitas, sacamos la tasa de ganancia y los precios relativos de un solo golpe, mientras que Marx pensó, equivocadamente, que podía sacar la tasa de ganancia antes de deducir los precios. Resulta un ejercicio útil poner un ejemplo de dos sectores para demostrar que el método de Marx no da el mismo resultado que el procedimiento correcto. Nótese que en éste los valores-trabajo no desempeñan ningún papel en absoluto. Para deducir los precios de equilibrio y la tasa de ganancia, debemos conocer los coeficientes técnicos, pero no hay necesidad de conocer los valores-trabajo. Podemos calcularlos, si quisiéramos, pero una vez calculados no tienen ninguna utilidad posterior.

Una parte muy problemática de la teoría económica de Marx es la idea de que la fuerza de trabajo es producida por un conjunto fijo de bienes de consumo, más que pagada con un salario monetario que los trabajadores pueden gastar como les plazca. Esta visión de las cosas confunde el capitalismo con la esclavitud y entra en conflicto con lo que el mismo Marx dice en otra parte sobre la mayor libertad

de elección que distingue al capitalismo. Marx sostuvó esta concepción mecánica porque sin ella no podía definir la noción *del* valor de la fuerza de trabajo. Si los trabajadores reciben un salario monetario, pueden gastarlo de muy diferentes maneras, en muy distintos paquetes de bienes de consumo. Aunque todos ellos supongan el mismo precio total, no tienen necesariamente el mismo contenido en trabajo. Sólo se seguiría esta última conclusión si los precios fueran, en general, proporcionales a los valores-trabajo, una idea que Marx descartó correctamente.

REPRODUCCIÓN, ACUMULACIÓN Y CAMBIO TÉCNICO

Un estado de equilibrio económico tiene dos propiedades. Por una parte, los precios deben ser tales que los productores puedan cubrir sus costes y obtener la ganancia promedio. Ésta es una condición que se cumple dentro de cada sector o industria. Por otra parte, las salidas producidas en un período deben ser tales que alcancen a cubrir las entradas necesarias para la producción y el consumo del período siguiente. Ésta es una condición que se cumple entre los diferentes sectores y determina sus volúmenes relativos. Hemos visto que el análisis de Marx de los precios de equilibrio era irremisiblemente incorrecto. Su teoría del equilibrio físico, sin embargo, aunque no exenta de errores, es más aprovechable. El análisis en *El capital, II,* de la reproducción simple y ampliada anticipa las posteriores teorías del análisis de entradas y salidas y del crecimiento multisectorial equilibrado. Incluso de mayor importancia e influencia son los capítulos de *El capital, I,* que proponen una amplia perspectiva histórica sobre el ascenso y desarrollo del modo de producción capitalista.

Consideremos primero las condiciones bajo las cuales la economía puede reproducirse idénticamente, asumiendo que todo el excedente es absorbido por el consumo capitalista y que no tiene lugar ninguna reinversión. Siguiendo a Marx, dividamos la economía en dos sectores. El sector I es el sector de bienes de capital, mientras que el sector II produce bienes de consumo para obreros tanto como para capitalistas. El valor total de los bienes producidos en los dos sectores puede descomponerse en $c_I + v_I + s_I$ y $c_{II} + v_{II} + s_{II}$, respectivamente. Como hemos asumido que el capital constante es

utilizado plenamente durante el período de producción, la producción del sector I debe, en equilibrio, ser exactamente igual al capital constante empleado en los dos sectores: $c_I + v_I + s_I = c_I + c_{II}$. Asimismo, la producción del sector II tiene que bastar, exactamente, para cubrir el consumo de la clase obrera (correspondiente al capital variable) y al consumo capitalista (correspondiente al plusvalor): $c_{II} + v_{II} + s_{II} = v_I + s_I + v_{II} + s_{II}$. Ambas ecuaciones se reducen a la misma condición: $c_{II} = v_I + s_I$. El equilibrio físico para la reproducción simple requiere que el valor del capital constante utilizado para producir bienes de consumo sea igual al valor añadido en el sector de bienes de capital.

Las economías capitalistas reales no se corresponden, sin embargo, con este modelo. Lo que marca el pulso al capitalismo no es sólo que los capitalistas obtienen ganancias explotando a los obreros, sino que reinvierten parte de la ganancia en nueva producción. «¡Acumulad, acumulad! ¡Eso es Moisés y los profetas!» La acumulación puede ser extensiva o intensiva. Puede tomar la forma de una expansión cuantitativa sin cambio técnico o de una inversión en nueva tecnología que provoque una tranformación cualitativa del proceso productivo.

No está muy claro cuál es para Marx la relación entre la acumulación extensiva y la intensiva. Una interpretación, con cierta apoyatura en su obra, es la siguiente. La necesidad de ahorrar y reinvertir es la fuerza impulsora fundamental del capitalismo. Inicialmente, la inversión toma la forma del sometimiento de sectores no capitalistas de la economía al dominio capitalista, como ocurrió con el sistema de producción a domicilio del capitalismo temprano. Al mismo tiempo observamos la expansión, sobre una base técnica dada, de sectores ya organizados sobre una base capitalista. Antes o después, sin embargo, estas formas puramente cuantitativas de crecimiento se enfrentan con sus propios límites. La expansión en los entornos no capitalistas se detiene cuando todos los sectores han caído bajo el dominio del capital. La expansión de los sectores capitalistas choca contra la limitada oferta de trabajo, la demanda decreciente de una gama dada de productos, o contra ambas. El capital es forzado a canalizar sus tendencias expansivas hacia la innovación y el crecimiento económico cualitativo. Ésta es la fase revolucionaria del capitalismo, y la que crea la base para su propio relevo.

El enigma radica en saber por qué surgió en primer lugar la

motivación para reinvertir. ¿Qué fuerzas económicas o psicológicas empujan a un capitalista a reinvertir parte del excedente, en lugar de consumirlo por completo? La respuesta de Max Weber, en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* fue que el ahorro y la reinversión aliviaban la tensión psicológica que dominaba al empresario puritano o calvinista; su religión le decía que la salvación era un problema de predestinación. El elegido ya lo era desde la eternidad, y nada que él hiciera podía cambiar su suerte. Sí podía, empero, afianzar la creencia de que estaba entre los elegidos siguiendo pautas de conducta que podían considerarse como un signo de haber sido elegido. Un panfleto metodista del siglo XVIII ilustra esta forma de pensamiento mágico cuando, después de exhortar a la gente a asistir a una reunión religiosa, añade que «el alma que se acerque no debe temer no estar entre los elegidos, pues sólo las almas elegidas estarán dispuestas a acercarse».

Este argumento difícilmente lo hubiera aceptado Marx porque sería como dar a las fuerzas religiosas, no materiales, un poder explicativo que no estaba dispuesto a asignarles. En algunos de sus escritos ofreció una deducción dialéctica de «la autoexpansión del valor», como si un desarrollo histórico real pudiera explicarse mediante un mero malabarismo conceptual. En otros, sugirió una explicación más satisfactoria: los capitalistas están forzados a invertir por la competencia. Este argumento, sin embargo, no respalda la distinción entre la acumulación extensiva y la intensiva. La competencia fuerza al empresario a invertir en métodos más eficientes para vender a precios más bajos que sus competidores; no le fuerza a expandirse de manera simplemente cuantitativa. La historia del capitalismo no se divide en una etapa de crecimiento extensivo seguida de otra de crecimiento intensivo. Desde el comienzo mismo se caracterizó por la innovación y la expansión cualitativas. La expansión cuantitativa puede mantenerse como un aspecto de este proceso, pero no como una etapa cronológicamente separada. De estas dos explicaciones, la primera tiene una base más sólida en los escritos de Marx, mientras que la segunda parece corresponder más estrechamente al desarrollo histórico real.

La expansión meramente cuantitativa o, como la llamaba Marx, reproducción ampliada, también tiene sus condiciones de equilibrio. Los bienes de capital producidos por el sector I deben cubrir la reposición del capital constante en ambos sectores, *más* la demanda de nuevo capital resultante de las nuevas inversiones. Los bienes de

consumo producidos en el sector II deben cubrir el consumo de capitalistas y obreros en la economía expandida. Estipulamos, además, que los capitalistas en ambos sectores tienen similares conductas de ahorro. En sus ejemplos numéricos, Marx no respetó la última condición, pero a falta de razones suficientes para pensar de otra manera, parece ser una condición razonable. Algunos seguidores y comentadores de Marx han visto aquí un requisito de que los capitalistas de ambos sectores ahorren la misma proporción del excedente creado en sus sectores. Esto, sin embargo, introduce el mismísimo desatino dialéctico que Marx cometía en su deducción de los precios a partir de los valores. El ahorro pertenece al dominio del dinero y de los precios, no al mundo de los valores-trabajo. La condición apropiada de equilibrio, en consecuencia, debe ser que la misma proporción de ganancias sea ahorrada en ambos sectores. Contrariamente a lo que Marx creía, las condiciones para la reproducción ampliada no pueden establecerse en el marco del valor-trabajo.

El cambio técnico —desarrollo de las fuerzas productivas— está en el corazón del materialismo histórico. Es lo que explica el ascenso y caída de los sucesivos modos de producción. El capitalismo, como cualquier otro modo de producción basado en la explotación y en las divisiones de clases, es a la vez espuela y brida del cambio técnico. Es superado cuando y porque el efecto de la brida domina al de la espuela. Más adelante aclararemos el sentido de esta afirmación.

El capitalismo actúa como espuela del cambio técnico al hacer de la innovación un asunto de supervivencia para la empresa. El dinamismo del modo de producción capitalista proviene de la competencia entre empresas en el mercado, no de la relación capital-trabajo dentro de la empresa. Esta relación, por el contrario, es responsable de las bridas que el capitalismo impone a la innovación. De acuerdo con Marx, la explotación del trabajo por el capital actúa como traba del cambio técnico de dos maneras distintas.

Primero, el criterio por el que un capitalista acepta o rechaza nuevas técnicas es un criterio socialmente indeseable. En una sociedad organizada racionalmente, el criterio para la elección de técnicas es la minimización del tiempo de trabajo, porque trabajar, incluso en el mejor de los casos, es un castigo que debería reducirse a su mínima expresión posible. (Al menos esto sostiene Marx en *El capital*. En otros escritos se mostró más abierto a la idea de que el trabajo bajo el comunismo llegaría a ser un valor en sí mismo, como

medio de autorrealización.) En el capitalismo, el criterio es la maximización del beneficio o la minimización del tiempo de trabajo *pagado*. En consecuencia, sostenía Marx, la esfera para la maquinaria sería mayor bajo el comunismo que bajo el capitalismo. Puede que haya algún fundamento para este argumento, pero ciertamente menos de lo que Marx pensaba. Un planificador racional consideraría no sólo la suma de la serie de entradas de trabajo necesarias para producir la mercancía, sino también el perfil temporal de la serie, consideración que le acercaría al criterio de la maximización del beneficio.

En segundo lugar, Marx sostenía que la lucha de clases puede impedir que un propietario capitalista adopte la técnica más eficiente. Una innovación que incrementase el beneficio a una tasa salarial dada podría también conducir a un incremento salarial que compensara lo ganado en eficiencia. Las innovaciones toman cuerpo usualmente en nueva maquinaria y en instalaciones. La organización física y el trazado de la fábrica pueden a su vez afectar a la conciencia de clase y a la combatividad de los obreros. Los obreros se disciplinan, se unen y organizan por el proceso mismo de la producción fabril: el capitalismo produce sus propios enterradores. Un capitalista racional y previsor anticiparía este efecto, y si fuera necesario, sacrificaría un incremento a corto plazo del beneficio en aras de la conservación del poder a largo plazo. El argumento, aunque potencialmente importante, es incompleto. Dado que el nivel de conciencia de la clase obrera no está determinado por las opciones técnicas de un único capitalista, podría surgir fácilmente un problema del francotirador. Todos los capitalistas podrían beneficiarse si todos cooperaran y decidieran no adoptar una determinada innovación, pero las consecuencias para cualquier capitalista particular que la adoptara podría bastar para disuadirle de la cooperación.

TEORÍA DE LA CRISIS

En sus incesantes acusaciones al capitalismo, Marx adoptó sendos modelos de crítica, externo e interno. Por un lado, comparó el nivel real de la satisfacción de deseos y cambio técnico con el nivel que se alcanzaría en una sociedad comunista. Esta comparación subyace a las acusaciones centrales que se desprenden de la teoría de la

alienación y del materialismo histórico. Por el otro, sostuvo que el capitalismo fracasa en la provisión de bienes, incluso en sus propios términos. En particular, es un sistema propenso a las crisis económicas recurrentes, que socavan cualquier pretensión de racionalidad como modo de organizar la producción y la distribución. Esta parte de la acusación se desarrolla en los tres volúmenes de *El capital*.

A veces da la impresión de que Marx fabricó un capitalismo más perverso e irracional de lo que éste podía razonablemente ser. Parece afirmar que conduciría tanto a un creciente empobrecimiento de los obreros como a un descenso de la tasa de ganancia disfrutada por la clase capitalista. Aunque el capitalismo provoca una aceleración masiva de las fuerzas productivas, nadie se beneficiaría en realidad con este desarrollo. En una lectura más atenta, sin embargo, Marx puede ser absuelto de esta visión tan poco plausible. En los escritos económicos de madurez, donde expone su teoría de la tendencia a la baja en la tasa de ganancia, no hay ninguna sugerencia que indique que el nivel de vida de los obreros descenderá en un sentido literal. Podría descender relativamente al de la clase capitalista, y relativamente al nivel que se conquistaría en una sociedad planificada racionalmente, pero no en términos absolutos.

Una teoría importante de la crisis entre los críticos premarxistas del capitalismo fue la teoría de la desproporcionalidad. Según la misma, es improbable que en una economía no planificada se satisfagan las condiciones para la reproducción simple o ampliada, a no ser por accidente. Dado que no hay una agencia coordinadora que asegure la disponibilidad en las condiciones requeridas, de las entradas de la producción, observamos una combinación a perpetuidad de despilfarro y escasez. Todo esto, aunque cierto, es algo simplista. Como Marx sabía muy bien, una excesiva oferta de bienes tiende a rebajar los precios y a reducir la oferta; el exceso de la demanda se elimina por medio de un mecanismo autorregulador similar. Marx no dio, sin embargo, el paso siguiente de preguntarse si estas reacciones podrían dispararse, y en lugar de restaurar el equilibrio, desviarse de él en la dirección opuesta. El «ciclo de los criadores de cerdos» ilustra este caso. Se trata de un raro ejemplo en el que Marx confirió al capitalismo una racionalidad colectiva mayor de la que de hecho posee, porque no llegó a descubrir totalmente la dinámica de los ajustes de precio.

Tampoco comprendió totalmente la dinámica de los ajustes salariales. Existen muchos pasajes, en especial en los *Grundrisse*,

donde Marx estuvo desesperadamente cerca de los descubrimientos centrales de la economía keynesiana. Fue totalmente consciente del carácter paradójico de un sistema en el que cada capitalista desea que sus obreros, pero sólo sus obreros, estén mal pagados. Dio también forma, aunque muy vagamente, a la teoría de que las crisis son debidas a la falta de poder adquisitivo de los obreros. Sin embargo, las dos ideas permanecen separadas en sus escritos. Quedó para Keynes la tarea de unirlas en su análisis del proceso de autorreforzamiento de la caída de la demanda y de los recortes salariales.

La teoría de la tasa decreciente de ganancia era para Marx la causa principal del colapso económico del capitalismo. Como el resto de los economistas clásicos, intentó explicar la tendencia secular a la baja en la tasa de ganancia. La concepción de sus predecesores era muy similar a la de los modernos teóricos del medioambiente. El efecto combinado del crecimiento demográfico y el agotamiento de los recursos frenaría el desarrollo económico, con la consecuencia última del estancamiento. La gran culpable era la productividad marginal decreciente en la agricultura: para producir alimento para más obreros, sería necesario explotar tierras de inferior calidad, lo que conduce a mayores precios de los alimentos, mayores salarios y menores beneficios. El cambio técnico podría contrarrestar y retrasar esta tendencia, pero sólo temporalmente.

La explicación que propuso Marx difería en dos respectos. La causa de la caída de la tasa de ganancia industrial debía buscarse en la industria misma, no en la agricultura. El cambio técnico, lejos de contrarrestar la tendencia a la baja en la tasa de ganancia, era la causa de dicha tendencia. Esta última afirmación suena extraña y es, de hecho, poco defendible. Con todo, tiene cierta plausibilidad superficial sin la cual no podría haber ejercido tan fuerte atracción sobre las futuras generaciones de marxistas. En realidad, a primera vista parece tan plausible dialéctica como matemáticamente, una combinación aparentemente irrebatible.

Una traducción dialéctica del argumento es la siguiente. El cambio técnico supone por lo general ahorro de trabajo. Cuando los capitalistas sustituyen trabajo muerto por trabajo vivo, que es en última instancia la fuente de todo beneficio, se comportan de una manera colectivamente autodestructiva. Cada capitalista tiene un incentivo para la innovación, para ganar una posición de vanguardia en la competencia, pero cuando todos innovan a la vez, todos sufren. Los capitalistas se enfrentan a un Dilema del Prisionero. Una versión

algebraica del argumento es la siguiente. La tendencia de las innovaciones a ahorrar trabajo significa, en lenguaje de Marx, que hay una creciente composición orgánica del capital. De aquí se sigue, de acuerdo con la ecuación fundamental de la economía marxista, que si la tasa de explotación se mantiene constante, la tasa de ganancia debe caer.

Son éstas, sin embargo, formulaciones traicioneras, insostenibles bajo un tratamiento más riguroso. Aunque la idea de que el cambio técnico produce intrínsecamente el ahorro de trabajo parezca bastante aceptable, especialmente en los días de la revolución informática, no nace de los hechos. Deja de lado innovaciones tan dramáticamente ahorradoras de capital como los explosivos y la telegrafía sin hilos. Históricamente, las innovaciones han ahorrado más o menos igual trabajo que capital.

Aun si damos por sentado que existe, en conjunto, una inclinación hacia el ahorro de trabajo, ello no nos obliga a concluir que también se da un incremento de la composicón orgánica del capital. Si una industria ahorra trabajo con una innovación, experimentará sin duda un incremento en la composición orgánica, pero si suponemos —como decía Marx— que tales innovaciones ocurren a lo largo y ancho de todas las industrias, la relación se rompe. Las innovaciones en la industria que produce bienes de capital para la industria en la que se han introducido innovaciones ahorradoras de trabajo reducen el valor de estos bienes y hacen bajar la composición orgánica del capital en esta última industria.

Finalmente, Marx no compartía de manera consistente la suposición de que la tasa de explotación permanece constante. En presencia de procesos técnicos, esta suposición implica que los salarios reales suben en términos absolutos: no hay un empobrecimiento absoluto. Implica también que las partes de trabajo y capital en el producto social neto permanecen constantes y así tampoco hay un empobrecimiento relativo. Marx sugiere que en el desarrollo real los salarios suben en términos absolutos, pero caen en términos relativos, produciéndose así un incremento de la tasa de explotación. No da razones para pensar, sin embargo, que el efecto neto de un incremento tanto en el numerador como en el denominador de la ecuación fundamental será una caída en la tasa de ganancia.

La teoría de Marx de la tasa decreciente de ganancia hace aguas por todos los sitios. Para comprender cómo pudo haber sostenido una visión tan extremadamente contraintuitiva, según la cual la

innovación produce una caída en la tasa de ganancia, podemos considerar las explicaciones siguientes. Aunque Marx —contrariamente a la opinión generalizada— no era renuente al empleo de las matemáticas en los análisis económicos, no estaba preparado para ello. Es difícil realizar el tipo de análisis que intentó sin las herramientas técnicas necesarias para evaluar el efecto neto de los procesos sociales complejos. Asimismo, pudo haber obrado un elemento de pensamiento desiderativo. Constituye una graciosa paradoja pensar que la fuerza impulsora del capitalismo —su incesante tendencia a la innovación— es también la causa de su destrucción. Mucho más importante, quizás, es que su análisis del incremento o de la composición orgánica del capital descansaba en una confusión entre la dominación cualitativa y cuantitativa del trabajo por el capital. La dominación cualitativa es la subsunción real del trabajo en el capital, mediante la cual el obrero se ve reducido a un mero engranaje en una máquina gigantesca. La dominación cuantitativa es el incremento de la composición orgánica. Es difícil comprender hoy en día que una simple fracción numérica pueda tomar sobre sí la significación del dominio del Espíritu Objetivo sobre el Espíritu Subjetivo. Para Marx, tal álgebra hegeliana era verdadera y evidente por sí misma.

BIBLIOGRAFÍA

Introducción. Sobre el lugar que ocupa la economía marxiana en la historia del análisis económico, véase Mark Blaug, *Economic thought in retrospect,* 3.ª ed., Cambridge University Press, 1985. La crítica marxista de la teoría neoclásica del crecimiento está explicada en G. C. Harcourt, *Some Cambridge controversies in the theory of capital,* Cambridge University Press, 1973.

La teoría del valor-trabajo. Hay excelentes exposiciones, por orden creciente de dificultad, en Ian Steedman, *Marx after Sraffa,* New Left Books, 1977 [*Marx, Sraffa y el problema de la transformación,* México, FCE, 1985], en Michio Morishima, *Marx's economics,* Cambridge University Press, 1973 [*La teoría económica de Marx,* Madrid, Tecnos, 1977], y en John Roemer,

Analytical foundations of marxian economics, Cambridge University Press, 1981. Pueden ser provechosamente complementadas por los trabajos de C. C. von Weizsäcker, *Steady-State Capital theory*, Blackwell, 1985.

Reproducción, acumulación y cambio técnico. Marx's economics, de Morishima, es bueno sobre los dos primeros tópicos, y *Analytical foundations* de Roemer es una sobresaliente exposición del tercero. Sobre la relación entre el cambio técnico y la competencia en el capitalismo temprano, véase especialmente «The agrarian roots of European capitalism» en *Past and Present*, 97 (1982), de Robert Brenner [incluido en T. H. Aston y C. H. E. Philpin (comps.), *El debate Brenner*, Barcelona, Crítica, 1988, cap. 10].

Teoría de la crisis. Sobre la tasa decreciente de ganancia, véase, de nuevo, *Analytical foundations* de Roemer, y «The falling-rate-of-profit theory of crisis: a rational reconstruction by way of obituary», *Review of Radical Political Economy*, 12 (1980): 1-16, de Philipe van Parijs.

5. EXPLOTACIÓN

INTRODUCCIÓN

Los contrastes y conflictos entre los que tienen y no tienen, los ricos ociosos y los pobres que trabajan, son temas constantes en la historia. La teoría de la explotación de Marx es un intento de explicación científica, rigurosa, de estas nociones intuitivas. Su obra, considerada globalmente, sirve a dos propósitos distintos. Por una parte, tiene una función explitativa. La explotación, cuando es percibida por el explotado, motiva la rebelión, la protesta, el levantamiento o la revolución. Como tal, entra en la explicación de la lucha de clases y el cambio social. Por otra parte, la explotación es un concepto normativo, que forma parte de una teoría más amplia de la justicia distributiva. La explotación, sea o no percibida por el explotado, es moralmente mala. Es injusto que algunos perciban ingresos sin trabajar o de forma desproporcionada a su contribución en trabajo.

Los dos propósitos no casan del todo bien. El concepto normativamente relevante de explotación puede no tener una gran fuerza motivacional. Dado su limitado horizonte, en el espacio y el tiempo, el explotado puede equivocar la identidad de los explotadores y la medida de su explotación. Los obreros pueden concentrar su lucha en los directivos, cuando éstos se limitan a servirles a los accionistas el excedente. Pueden concentrarse en el volumen del excedente que se les extrae, sin caer en la cuenta de que parte del mismo se reinvierte en producción futura que redunda parcialmente en su beneficio. La explotación, en el sentido normativo apropiado, es un concepto altamente abstracto, mientras que la lucha de clases está motivada por preocupaciones más inmediatas.

La noción marxiana de explotación tiene un contenido muy específico. Una persona es explotada, en el sentido de Marx, si realiza mayor trabajo del necesario para producir los bienes que consume. Si produce realmente sus propios bienes de consumo, el

criterio de explotación se reduce a saber si produce también bienes para el consumo de otros. Tal era el caso en el feudalismo, donde los siervos trabajaban algunos días su propia tierra y el resto de la semana la tierra del señor. En otros modos de producción el explotado percibe su situación bajo un prisma diferente. Los esclavos, en opinión de Marx, tienden a pensar que todo su trabajo es trabajo impago, olvidando que parte de él cubre el coste de reproducción de su fuerza de trabajo. Los obreros asalariados, en contraste, son fácil y erróneamente conducidos a pensar que todo su trabajo es trabajo pagado, porque se les paga realmente por hora. Solamente en el feudalismo la apariencia de la explotación coincide con su esencia: la realización del trabajo por encima de lo que es necesario para producir los bienes consumidos por el trabajador.

A la inversa, una persona es explotadora si trabaja menos horas de las necesarias para sostener su consumo. Para que haya explotadores debe haber también alguien a quien explotar. Hablando con rigor, la inversa no es necesariamente cierta. Podemos imaginar una sociedad en la que todo el mundo es explotado porque el excedente es simplemente desperdiciado o utilizado en sacrificios religiosos en lugar de ser apropiado por una clase de explotadores. Ya que Marx no tenía en mente este tipo de casos, quizá deba restringirse el concepto de explotación a situaciones en las que el producto del trabajo se destina a nuevas actividades. Si algunos son explotados, habrá otros que sean explotadores.

Usualmente, para cada agente explotado podemos señalar a otro que lo explota. Con mayor precisión, podemos señalar a un explotador que termina apropiándose el excedente producido por el agente explotado. Éste, empero, no tiene que ser necesariamente el caso. Un pequeño agricultor independiente o un artesano, puede ser explotado, en el preciso sentido marxiano, pero el excedente que produce puede ser repartido en pequeñas cantidades entre todos sus socios comerciales. Además, puede que ni siquiera sepa que está explotado. Para calibrar su «nivel neto de explotación» tendríamos que llevar a cabo cálculos horriblemente complicados del valor-trabajo de los bienes que consume. Dado que incluso un economista avezado apenas sería capaz de realizarlos, podemos suponer con tranquilidad que el propio agente será incapaz de ello. Al no ser consciente de su explotación, no se verá motivado para la rebelión por el hecho de ser, objetivamente hablando, explotado. Aquí la noción normativa-

mente apropiada no consigue motivar; en el caso del directivo-accionista, lo que motiva es una noción inapropiada.

La teoría marxiana de la explotación del trabajo comparte algo de la debilidad de la teoría del valor-trabajo. Al exigirnos comparar la cantidad de trabajo que una persona realiza y la cantidad incorporada en los bienes que consume, se presupone que todo el trabajo puede reducirse a un común denominador. Sabemos, sin embargo, que, habiendo diferencias en cuanto a capacidades congénitas entre los trabajadores, o diferencias en lo fastidioso de los trabajos, no puede hacerse semejante reducción. Se podría argumentar, en la línea de algunos socialistas premarxistas, que el primer problema es irrelevante. Las capacidades o talentos congénitos son hechos moralmente arbitrarios que no deberían afectar a la distribución de los ingresos. Se trata simplemente de hacer variar los salarios en función del número de horas trabajadas, lo que está dentro del control de la persona, pero no en función de la calidad del trabajo realizado, que no lo está. Aunque no es una teoría de la explotación en el sentido de Marx, podría ser una teoría de la justicia económica que utiliza el tiempo de trabajo como el criterio único. No es capaz, sin embargo, de sortear la segunda dificultad. Si de dos obreros no cualificados, uno tiene un trabajo más sucio y desagradable que el otro, estará, y deberá estar, mejor retribuido.

Para ciertos propósitos podemos dejar a un lado estos problemas. Hay suficiente similitud entre obreros y entre trabajos para justificar el empleo de un modelo simplificado. La teoría de la explotación centrada en el trabajo es algo así como una camisa de fuerza que nos obliga a volver comparable lo que no lo es, pero sin olvidar que podríamos aplicar el mismo comentario a cualquier modelo científico. De todas maneras, descubriremos que, aun bajo sus propios supuestos simplificadores, la teoría está abierta a serias objeciones.

EXPLOTACIÓN, LIBERTAD Y COERCIÓN

¿Cómo surge la explotación? ¿Tienen los explotadores que forzar o coaccionar al explotado? ¿O pudiera ser acaso una relación de intercambio libre y voluntario?

La explotación de los esclavos y siervos descansa casi invariable-

mente en la coerción física. Aunque los esclavos han rechazado a veces la libertad cuando se les ofreció la opción, su preferencia por la esclavitud en estos casos era un efecto de su condición de esclavos, no su causa. Existen ejemplos de hombres libres vendiéndose a la esclavitud, pero podemos dudar de que tomaran semejante decisión sin coerción. Como el historiador francés Marc Bloch preguntara una vez: «¿Existe en la vida social una noción más huidiza que la libre voluntad de un pequeño hombre?»

Se ha argumentado seriamente que la servidumbre se basaba en un contrato mutuamente beneficioso entre el señor y los siervos, donde el señor daba su protección militar a cambio del plustrabajo de los siervos. Pero el argumento no se sostiene porque la servidumbre se parece más a una protección mafiosa que a un intercambio genuino. Un gángster que ofrece protección al dueño de un restaurante protege ciertamente al dueño contra los gángsters rivales que, de lo contrario, entrarían en escena; pero nadie mantendría con seriedad que el dueño no ha sufrido coerción. La oferta-amenaza es «si pagas, te protegemos de nuestros rivales; si no lo haces, te castigamos». El dueño del restaurante saldría mejor parado si no hubiera ningún gángster, aunque, dado que existen, prefiere pagar una tarifa fija a uno de ellos a estar permanentemente expuesto a sus violentos ajustes de cuentas.

El origen de la explotación capitalista no puede resumirse en una simple fórmula. De acuerdo con Marx, surge típicamente porque los obreros se ven forzados por las circunstancias económicas a vender su fuerza de trabajo. No tienen tierras que cultivar, ni el capital necesario para montar algún negocio; tampoco tienen por lo general documentación que acredite su talento empresarial y que pudiera persuadir a un banco para que les preste dinero. Todas las alternativas al trabajo asalariado —el hambre, la limosna, el robo o el asilo— resultan tan poco atractivas que ningún hombre en su sano juicio las elegiría. La opción del trabajo asalariado es forzada, aunque sin coerción.

La coerción presupone la existencia de un explotador que deliberadamente busca la forma de aumentar la posibilidad de que el agente elija la explotación frente a todas las demás alternativas. Así, en la esclavitud, y la servidumbre, los explotadores imponen severas penas a los intentos de escapar de la explotación. En el capitalismo, esta forma de coerción física es rara. Con todo, la explotación capitalista puede apoyarse en la coerción económica, si el capitalista

interfiere en las posibilidades de los obreros de conseguir un empleo alternativo. Marx pensaba que los cercamientos, en los siglos XVI al XVIII, se hicieron en parte para expulsar a los pequeños campesinos de sus tierras, obligándoles así a que vendieran su fuerza de trabajo. Tendríamos otro ejemplo de coerción económica si las empresas capitalistas se dedicasen a hacerles la vida imposible a las cooperativas obreras, vendiendo, por ejemplo, muy por debajo de las prácticas normales de la competancia.

La distinción entre coerción y lo que Marx llamaba «la fuerza sorda de las circunstancias económicas» es suficientemente clara. La coerción presupone, y la fuerza excluye, esfuerzos intencionales del explotador para influir en las alternativas (diferentes a la explotación) abiertas a los explotados. La distinción entre la coerción física y la económica es más tenue, aunque no irrelevante. La coerción física es ilegal en el capitalismo, mientras que la coerción económica puede emplear medios perfectamente legales. La coerción física comporta la invasión de los derechos ajenos, la coerción económica, el abuso de los derechos propios. Tal abuso es a menudo punible si el motivo es claramente perverso, pero generalmente no, si el motivo es sacar dinero de la transacción. Si levanto una cerca en mi propiedad con el único propósito de quitar de la vista a mi vecino, actúo de manera perversa y posiblemente punible. Si mi propósito es conseguir que mi vecino pague para que no la levante, estará menos claro si lo que hago es objetable legalmente. Aun cuando el abuso es ilegal, podrá penarse sólo si puede demostrarse la intención, lo que es muy difícil.

Hemos distinguido hasta aquí tres grados de involuntariedad: la coerción física, la coerción económica y ser forzado por las circunstancias. Contrariamente a lo que Marx creía, la explotación no necesita ser involuntaria en ninguno de estos sentidos. Consideremos dos razones por las que las amas de casa pueden decidir integrarse en el mercado de trabajo. En una recesión, la pérdida de ingreso familiar puede forzar a la esposa a vender su fuerza de trabajo. En un momento de auge, la oferta de salarios muy altos también puede inducirla a ello. Aunque dispondrá de menos tiempo libre, su valor se verá fortalecido por el dinero que podrá gastar en él. Vivir de los ingresos del marido sigue siendo una alternativa aceptable, pero ella prefiere trabajar por un salario, y, en consecuencia, ser explotada. Dado que Marx escribió hacia mediados del siglo XIX, estaba plenamente justificado al dejar de lado estos casos, pero

hoy día es menos plausible afirmar que toda la venta de fuerza de trabajo se realiza bajo coerción o por la fuerza.

Los economistas neoclásicos se refieren raramente a la explotación, y cuando lo hacen, es en un sentido bastante diferente al marxista. En términos neoclásicos, la explotación se define como un salario menor que el valor del producto marginal del trabajo, mientras que Marx diría que hay explotación cuando el salario es inferior al producto medio del trabajo. Según la definición neoclásica, la explotación es imposible en el capitalismo perfectamente competitivo. Surge sólo cuando las empresas tienen algún grado de poder sobre el mercado, es decir, cuando son capaces de influir en los salarios y los precios en lugar de tener que aceptarlos como dados. La definición es poco plausible si queremos conservar las connotaciones habituales de la explotación. Supongamos que una empresa llega a tener tan amplia cuota de mercado que su comportamiento puede afectar a los precios y, sin embargo, la tasa salarial está dada. La empresa no hallará rentable aumentar la producción hasta el punto en el que el valor del producto marginal iguale el salario, pero como su comportamiento no afecta a los salarios es extraño decir que los obreros están por ello explotados.

Hay una similitud verbal, superficial, entre la idea de Marx de que la explotación surge porque los obreros se ven forzados a vender su fuerza de trabajo y la idea neoclásica de que ello ocurre porque las empresas ejercen poder económico. Examinadas más de cerca, sin embargo, las dos teorías no tienen nada en común. Por una parte, se basan en diferentes conceptos de explotación; por otra, los obreros pueden verse forzados a vender su fuerza de trabajo aun si existe una competencia perfecta en la que ninguna empresa tenga poder alguno sobre el mercado. La diferencia fundamental reside en que el propósito de Marx era demostrar que la explotación debe existir en cualquier forma de capitalismo, no sólo en sus formas imperfectas.

LA EXPLOTACIÓN EN LA HISTORIA

Las variedades históricas de la explotación son numerosas y diversas. La explotación puede ocurrir en las sociedades capitalistas y en las precapitalistas; en economías de mercado y en las independientes del

mercado; en sociedades clasistas y en sociedades sin división de clases.

La variedad más simple es la explotación sin formación de clases, que aparece en lo que Marx llamaba «producción simple de mercancías». Ésta es una comunidad de agricultores y artesanos que poseen sus medios de producción y emplean sólo trabajo familiar. Aunque no haya mercados de trabajo ni de crédito, hay un mercado de mercancías donde los productores intercambian sus productos entre sí. En aras de la simplicidad, podemos asumir que su objetivo es obtener un nivel dado de consumo —el mismo para todos los productores— con un mínimo de trabajo. Resulta entonces intuitivamente claro, y puede probarse rigurosamente, que si algunos productores tienen más dotaciones de capital que otros, tendrán que trabajar menos horas para obtener el ingreso necesario para lograr el consumo perseguido.

Podría cuestionarse que esto sea explotación. Para comprobar que lo es, consideremos otra economía que difiera de la producción simple de mercancías sólo en que los productores no comercian entre sí. Cada familia produce sus propios bienes de consumo. Como antes, el objetivo es lograr un nivel fijo de consumo con un mínimo de trabajo; como antes, algunos tienen mejores dotaciones que otros; como antes, éstos tendrán que trabajar menos para alcanzar su objetivo. Para cada una de estas economías, imaginemos —a modo de experimento mental— que los productores pobremente dotados desaparecen de la economía, llevándose sus dotaciones. En la economía no comercial los productores que se quedan trabajarán el mismo número de horas que antes. Debido a que no interactuaban con los productores pobremente dotados, no se ven afectados por su desaparición. En la producción simple de mercancías los productores mejor dotados tendrán que trabajar más en el experimento mental, porque pierden las ganancias del comercio. Como grupo, los productores mejor dotados consumen ahora mercancías que incorporan exactamente el mismo trabajo que ellos realizan. Si previamente consumían los mismos bienes y trabajaban menos, es que eran explotadores. Sin embargo, no hay división de clases en esta sociedad, porque todos los productores mantienen la misma relación con los medios de producción. Es irrelevante que algunos sean ricos y otros pobres, ya que la riqueza no es un criterio marxista de clase.

Marx no veía la producción simple de mercancías como un fenómeno histórico significativo, y con buenas razones. En una

economía de este tipo, los productores pobremente dotados llevarán generalmente una existencia muy precaria. Son vulnerables a las fluctuaciones de precios, a los accidentes climatológicos, las enfermedades, etc. En una crisis pedirán prestado a los productores ricos o se ofrecerán ellos mismos a trabajar por un salario. En ambos casos se crea una división de clases. La explotación sin clases no es una situación estable. Sin embargo, es una situación lógicamente concebible, que muestra —al contrario de la generalizada creencia marxista— que explotación y clases no van necesariamente unidas.

En realidad, la explotación sin clases es más que una mera posibilidad lógica. Surge en el «intercambio desigual» entre naciones, cuando los países ricos intercambian bienes con bajo contenido de trabajo por bienes con alto contenido. Aunque puede haber divisiones de clase dentro de cada país, la relación entre ellos no es una relación de clase. La explotación sin clases podría también darse en la variedad yugoslava de socialismo de mercado. Aquí todos los obreros son miembros de empresas autogestionadas, por lo que no hay diferencias de clase. Sin embargo, debido a diferencias en las dotaciones pueden surgir desigualdades sectoriales y regionales que revelen la presencia de la explotación.

En la abrumadora mayoría de los casos, empero, la explotación viene acompañada de divisiones de clase. Los esclavos forman una clase distinta porque no poseeen ningún medio de producción, ni siquiera su propia fuerza de trabajo. Los siervos sólo tienen la propiedad parcial de su fuerza de trabajo, porque durante parte de la semana están obligados —bajo pena de coerción física— a trabajar en la tierra del señor. Dado que el resto de la semana trabajan sus propias parcelas, poseen también parcialmente sus medios de producción. Los obreros en el capitalismo tienen la plena propiedad de su fuerza de trabajo, pero no poseen otros medios de producción.

Éstas son las vinculaciones principales entre explotación y clase: entre esclavo y propietario de esclavos, siervo y señor, obrero y capitalista. Sin embargo, en sociedades donde una de éstas era la relación dominante, existieron por lo general, junto a ella, relaciones de endeudamiento que surgían en el mercado de crédito. Marx afirmaba que en la antigüedad clásica el conflicto entre deudor y acreedor era la forma principal de la lucha de clases. Con mayor generalidad, en todas las sociedades precapitalistas se observa la existencia de capital usurario que tiene «el modo de explotación del capital sin su modo de producción». Aun en el propio capitalismo

persiste esta forma de explotación. Marx sostuvo en *El Dieciocho Brumario* que el campesinado francés, aparentemente independiente, era en realidad explotado por el capital financiero, mediante los intereses hipotecarios.

La explotación a través del capital usurario o del capital financiero no impulsa el desarrollo de las fuerzas productivas, porque un prestamista no tiene el incentivo ni la oportunidad para mejorar los métodos de producción. No tiene incentivo porque no es el «demandante residual» que recibe el sobrante después del pago de los gastos fijos. Tampoco tiene una oportunidad, porque no está activamente implicado en el proceso productivo. Al igual que el demandante residual, el productor endeudado sí tiene un incentivo; pero debido a la pequeña escala de la producción, las oportunidades para introducir mejoras son limitadas. Un capitalista industrial tiene tanto el incentivo como la oportunidad para introducir nuevas técnicas. Es tanto el demandante residual como el organizador real de la producción, que, además, tiene lugar a gran escala. Esto da cuenta del carácter distintivamente dinámico del capitalismo.

Como organizador del proceso productivo, el capitalista o su agente entra en una nueva relación con los obreros. En todas las formas de explotación capitalista encontramos la «subsunción formal del trabajo en el capital». En la primera etapa del capitalismo, ésta era la relación principal entre las dos clases. El capitalismo industrial añade una «subsunción real»: la subordinación y la falta de autonomía del obrero en el proceso productivo del trabajo. Esta relación es el objeto de la lucha de clases diaria en el capitalismo. Ya que el contrato de trabajo no puede especificar en detalle lo que el obrero tiene que realizar, y ya que en cualquier caso podría no avenirse a ello de no ser a la fuerza, se hace necesaria una constante supervisión y control de sus esfuerzos. Aunque el obrero pueda haber aceptado tal supervisión como parte del contrato, puede también sentirla como un profundo ataque a su autonomía y dignidad.

En esta lucha, el obrero no se encuentra sin trazos de capacidad negociadora a su favor. Debido a su conocimiento idiosincrático y específico de las técnicas productivas de la empresa, puede ser difícilmente reemplazable, lo que puede llevar al capitalista a sustituir las técnicas óptimas por otras que le creen menos dependencia de los trabajadores especializados; en cualquier caso, puede amenazar con hacerlo. Además, la misma especificidad del conocimiento del obrero hace también difícil para él encontrar otro

empleo. El capitalista, en otras palabras, tiene también algún poder negociador. Este tipo de lucha no es específicamente capitalista. Puede esperarse de cualquier economía industrial organizada jerárquicamente, capitalista o comunista. (Los términos y el resultado de la lucha, sin embargo, dependerán de otros aspectos institucionales. Los obreros tienen una posición más fuerte si tienen seguridad de empleo que si pueden ser despedidos con facilidad.) El hecho de que en el capitalismo moderno observemos sendas explotación y subordinación no debería llevarnos a confundir la una con la otra, ya que se puede observar la primera sin la segunda (en el capitalismo temprano) o la segunda sin la primera (en el comunismo gerencial).

El explotador no tiene por qué ser un individuo. En muchas sociedades el Estado está implicado en la explotación. Marx mantenía que en el modo de producción asiático era el Estado, como propietario último de toda la tierra, el explotador principal. En *El Dieciocho Brumario* y otros escritos sobre Francia afirmó que el aparato burocrático del Estado era un parásito, un vampiro, que vivía del trabajo del pueblo llano. También pensaba, sin embargo, que en última instancia el Estado bonapartista era un instrumento al servicio del mantenimiento de la dominación del capital sobre el trabajo. El Estado, aparentemente independiente, actúa como una varilla pararrayos, que atrae sobre sí parte de la oposición que de otra manera se dirigiría directamente contra el capital. Más adelante nos ocuparemos de los méritos de este análisis.

Con mayor generalidad, existen varios modos en los que el Estado participa activa o pasivamente en la explotación. En las sociedades agrarias burocráticas, el Estado ha sido el principal explotador, y la burocracia, la clase dominante. En la Roma antigua, los impuestos fueron ampliamente trasvasados a las clases económicamente dominantes, cuya base principal, sin embargo, era la propiedad privada de la tierra y de los esclavos. En el capitalismo, según Marx, el Estado es el garante de la explotación, protegiendo a la clase de los explotadores frente a los explotados y frente a sus propios miembros individuales. La protección frente a los explotados puede tomar la forma de opresión directa, la forma indirecta de actuar como varilla pararrayos ante la oposición o la forma aún más indirecta de promulgar medidas en favor de los explotados para ofrecer una apariencia de legitimidad. El Estado puede también promover la eficiencia de la explotación proporcionando bienes públicos que los explotadores privados no encuentran rentable

producir. Finalmente, en todas las formas de la explotación de mercado el Estado está presente entre bastidores para asegurar la libertad de contratación y garantizar la propiedad privada.

En este punto podemos intentar resumir las complejas relaciones existentes entre relaciones de explotación y relaciones de poder. La explotación no basada en el mercado descansa de manera inmediata en el poder. Poseer total o parcialmente la fuerza de trabajo de otra persona *es* tener poder sobre ella. La explotación de mercado no descansa en el poder de esta manera directa, pero existe un cierto número de vinculaciones más indirectas. Cuando una persona vende su fuerza de trabajo, la causa, cuando no es la «fuerza de las circunstancias», puede ser la coerción económica. El poder del Estado es presupuesto como retaguardia de cualquier forma de explotación de mercado. Las relaciones de explotación también pueden dar lugar a relaciones de poder, como cuando un obrero vende su fuerza de trabajo a un capitalista y queda así sometido a la subordinación en el lugar de trabajo.

No obstante, la explotación no es una relación de poder. Consideremos, como caso límite, la producción simple de mercancías, donde los productores consiguen un buen nivel de vida produciendo sólo para ellos, pero prefieren ganar todavía más comerciando entre ellos. Aunque el intercambio puede dar lugar a la explotación, no hay ningún poder involucrado en ello. Ninguno de los productores está obligado por la «fuerza de las circunstancias» a ofrecer sus productos en el mercado ni sometido a coerción por los demás para hacerlo. Tampoco hay ninguna subordinación en el proceso productivo. Aunque el poder del Estado se da por supuesto como una condición de apoyo, se trata de una relación entre el Estado y cada uno de los productores, no entre estos últimos. Aunque las relaciones de clase y las relaciones de poder están estrechamente vinculadas a la explotación, los tres fenómenos son distintos, tanto lógica como, a veces, empíricamente.

En *El capital*, Marx discute con alguna extensión los determinantes de la tasa de explotación en el capitalismo. La tasa se define como el cociente entre el plusvalor y el valor de la fuerza de trabajo. Este último depende del salario real y del contenido de trabajo de los bienes que integran el salario real. En consecuencia, la tasa de explotación depende de la duración de la jornada de trabajo, del salario real y del valor-trabajo de los bienes. La primera y el segundo son objeto de la lucha de clases, mientras que el tercero puede

cambiar sólo mediante el progreso técnico general. Un abaratamiento de los bienes de consumo tiene, no obstante, un impacto en la lucha de clases, modificando los términos de la negociación entre las partes.

Un largo capítulo está dedicado a la lucha por la reducción de la jornada de trabajo en Inglaterra. El capítulo culmina con una discusión de la ley de las diez horas, aprobada en 1848. El análisis de Marx de este suceso es vigoroso e incoherente a la vez. Ofrece, de hecho, tres explicaciones separadas sin que quede claro cómo están relacionadas entre sí.

Primero, argumenta que la ley fue aprobada porque interesaba a la «sociedad», representada por el gobierno. La explotación excesiva de los obreros mediante jornadas largas de trabajo amenazaba a las fuerzas vitales de la nación. Obreros sobrecargados de trabajo y subalimentados no podían ser buenos soldados. Sus pobres condiciones de vida eran cultivo de epidemias, que a su vez se convertían también en una amenaza para las otras clases.

A continuación, Marx afirma que la ley se consiguió gracias a los esfuerzos activos de la clase obrera, apoyada por la aristocracia terrateniente. Aunque esta última no tenía un interés especial en la reducción de la jornada de trabajo de los obreros, necesitaba de su ayuda en su propia lucha contra los capitalistas por su propuesta de derogación de las leyes cerealeras. La derogación, al permitir importar grano barato desde el continente, reduciría el precio de los alimentos y modificaría así los términos de la negociación entre el trabajo y el capital en favor de este último. Los terratenientes, huelga decirlo, querían conservar su poder monopolista. Podrían ofrecer a los obreros su asistencia para socavar la oposición capitalista a la ley de las diez horas, a cambio del apoyo de la clase obrera en relación con las leyes cerealeras. El análisis de Marx de esta relación triangular de clase, con oportunidades múltiples de formación de alianzas y de comportamiento estratégico, fue uno de sus hallazgos más importantes.

Finalmente, y de modo algo sorprendente, Marx sugiere que no hubo oposición capitalista a la ley. Antes al contrario, la ley fue aprobada porque era beneficiosa para la clase capitalista en su conjunto, aunque perjudicial para cada uno de los capitalistas individuales. Según este planteamiento, los capitalistas estaban situados ante un Dilema del Prisionero. La explotación excesiva de los obreros amenazaba su supervivencia física y, por tanto, la perpetuación del

sistema capitalista mismo. El interés colectivo de la clase capitalista era no matar la gallina de los huevos de oro. Sin embargo, cualquier capitalista individual tenía siempre un incentivo para explotar a sus obreros hasta la médula. Si otros capitalistas mostraban más moderación, podría sacarles una pequeña ventaja en la competencia explotando más intensamente a sus obreros; y sería dañado sólo marginalmente por los estragos así provocados. Si otros capitalistas actuaran guiados por una codicia miope, él se vería forzado a seguirles so pena de quiebra. De nuevo se trata de un análisis poderoso, pero con algunas fallas, ya que Marx no explica cómo los capitalistas superaron el problema del francotirador. Decir que la ley de las diez horas fue aprobada porque era beneficiosa para el «capital» sería cometer los dos errores gemelos del holismo metodológico y de la explicación funcional no fundamentada. Por lo demás, es difícil reconciliar esta interpretación con las otras dos.

Marx no dio una buena explicación de la tasa del salario real. El problema es en sí mismo muy difícil y, por si fuera poco, Marx partía con una desventaja autoimpuesta. Su idea de que la fuerza de trabajo es una mercancía producida con entradas constituidas por cantidades específicas de bienes de consumo le llevó a la idea absurdamente mecanicista de que, cuando el progreso técnico conduce a una caída en el valor de los bienes de consumo, los salarios deben también caer, automática y proporcionalmente. En realidad, cuando capitalistas y obreros negocian los beneficios posibilitados por bienes de consumo más baratos, no hay razón para pensar que el capitalista se quedará con todo. En alguna medida, Marx reconoce este hecho cuando se refiere al «elemento histórico y moral» en el valor de la fuerza de trabajo. Sin embargo, no da una explicación de por qué los salarios difieren entre los países o a lo largo del tiempo. Afirma que están determinados por la lucha de clases y no simplemente por el juego de la oferta y la demanda en un mercado de trabajo perfectamente competitivo. Con todo, no aporta una teoría de la negociación que pudiera conferir algún poder predictivo y explicativo a esta afirmación. Pero, hasta cierto punto, podemos absolver a Marx por el hecho de que ningún economista posterior lo hiciera mucho mejor.

La intensidad del trabajo también es un determinante de la tasa de explotación. Hacer que los obreros trabajen más es, en muchos aspectos, hacerles trabajar más tiempo. Ambos métodos incrementan la cantidad de trabajo extraída en cualquier período dado de

veinticuatro horas. Ambos tienen efectos similares en la tasa a la que la fuerza de trabajo es consumida y en la tasa a la que debe ser compensada. Incrementar la intensidad del trabajo, sin embargo, comporta también el incremento de los costes de supervisión. Marx sostiene, en consecuencia, que el trabajo a destajo se adecuaba más a la producción capitalista porque forzaba a los obreros a vigilarse a sí mismos, sin coste alguno para el capitalista. Pero con ello olvida que la compleja tecnología industrial requiere a menudo la cooperación y coordinación de muchos obreros, de una manera que no se presta al trabajo a destajo porque no hay ningún producto atribuible al trabajo de un obrero individual. Una alternativa sería hacer que cada obrero vigilase al otro. En parte esto se consigue gracias a los sindicatos. Las empresas con obreros sindicados tienen procedimientos para resolver conflictos y agravios; procedimientos que reducen el alcance de la oposición y el sabotaje individuales y la necesidad de una supervisión constante de los obreros.

EXPLOTACIÓN Y JUSTICIA

La explotación es un concepto crítico, normativo. Esto es menos obvio en inglés que en alemán, lengua en la que se emplean términos diferentes, *ausnützen* y *ausbeuten,* para el sentido neutral de «hacer uso de» y el sentido crítico de «sacar injusto provecho de». Marx utiliza el último término con inequívocas connotaciones normativas. Del mismo modo, es imposible leer las encendidas páginas de *El capital, I,* sin sentir la indignación de Marx ante las prácticas que describe. La conclusión casi inevitable es que parte de la denuncia de Marx del capitalismo se basa en su injusticia. No es justo que algunos puedan percibir un ingreso sin trabajar, mientras otros tienen que dejarse la piel para ganarse a duras penas una existencia miserable.

Sin embargo, Marx explícitamente niega defender una particular concepción de la justicia. Afirma que las teorías de la moralidad y la justicia son construcciones ideológicas, únicamente útiles para justificar y perpetuar las relaciones de propiedad existentes. De las acciones se dice que son justas o injustas de acuerdo con un código moral correspondiente a un modo particular de producción. En el capitalismo, la esclavitud y el fraude son injustos, pero no la

extracción de plustrabajo. No existe una concepción absoluta, transhistórica de la justicia. Tampoco hay una teoría comunista de la justicia. Más bien el comunismo será una sociedad situada más allá de la justicia. Por razones similares, Marx rechazaba también la idea de que el comunismo sustituye las motivaciones egoístas por motivaciones altruistas y aseguraba que la distinción misma entre altruismo y egoísmo sería trascendida en el comunismo.

Queda el enigma de cómo Marx podía defender estas ideas y caracterizar asimismo al capitalismo y al comunismo en términos que sugieren claramente una concepción particular de la justicia. Nos quedamos con la respuesta, aunque difícil de aceptar cuando se interpreta a un escritor de la talla de Marx, de que no entendía realmente lo que hacía. Se parecía un poco a Mr. Jourdain, el personaje que da título a la obra de Molière *Le bourgeois gentilhomme*, quien se queda atónito al enterarse de que durante toda su vida había estado hablando en prosa, sin saber que hacía algo tan extravagante. A diferencia de monsieur Jourdain, sin embargo, Marx se equivocó al refutar la correcta descripción de lo que estaba haciendo.

Hay varias razones por las que Marx se sintió empujado a negar que se puede hablar con sentido de la justicia en términos no relativistas. Rechazaba vigorosamente aquellas ideas beatas sobre la justicia, que sólo servían para legitimar las horribles prácticas del capitalismo. Era también muy hostil a las concepciones morales o moralizadoras del comunismo, considerándolas reaccionarias por sus efectos, si no por su intención. Más en profundidad, su actitud se explica por las raíces teleológicas y hegelianas de su pensamiento. Creía que el desarrollo histórico estaba gobernado por leyes del movimiento que operan con férrea necesidad, de tal modo que las condenas morales eran inútiles o superfluas. El comunismo no acontecerá antes de que las condiciones estén objetivamente maduras para ello; y cuando lo estén, el capitalismo caerá por sí mismo. En tanto la explotación siga siendo históricamente necesaria, permanecerá; tan pronto como su tiempo haya pasado, desaparecerá. En ninguna de las dos etapas queda sitio para la censura moral.

Esta postura es muy poco plausible. Constituye lo que a veces se ha llamado socialismo científico, con mucho la parte menos científica del pensamiento de Marx. Para ver hasta qué punto es errónea, podemos comenzar por distinguir entre dos sentidos de «explotación socialmente necesaria». Por una parte, se podría argumentar que la

explotación es socialmente necesaria si todo intento de reducirla o eliminarla produce el efecto no deseado de perjudicar a las mismas personas que se suponía iba a beneficiar. Con menor explotación, los explotados empeorarían su situación: aunque menos explotados, se resentiría su ingreso y su bienestar. Por otra parte, podríamos decir que la explotación es socialmente necesaria cuando su reducción pone en peligro las perspectivas de la futura sociedad comunista, aun si fuera a mejorar el bienestar de los habitualmente explotados. La primera idea es similar a la propuesta por John Rawls en *A theory of justice:* las desviaciones de la igualdad son tolerables en la medida en que obran en beneficio del grupo menos favorecido de la sociedad. Podría resultar necesario, por ejemplo, pagar más a las personas cualificadas, con el fin de inducirlas a emplear sus capacidades socialmente valiosas.

Marx abrazó la segunda idea, pero con un quiebro. Creía que la explotación era necesaria en dos sentidos distintos: era tan inevitable como indispensable. Además, era inevitable *porque* era indispensable. Nunca dudó de que el advenimiento del comunismo estaba asegurado. Confiaba en que la explotación era una condición necesaria para el comunismo. En consecuencia, podía concluir que era de hecho inevitable. Existen varias razones por las que consideraba a la explotación como un escalón indispensable hacia el comunismo. La mayoría debe trabajar más de lo necesario para su subsistencia a fin de asegurar el tiempo libre de una minoría creativa. Sin la explotación habrían sido imposibles los logros artísticos y científicos del pasado. El desarrollo de las fuerzas productivas requiere del funcionamiento incesante del motivo del beneficio, al menos hasta el punto en que el desarrollo mismo haya creado las condiciones materiales para una sociedad en la que el desarrollo ulterior pueda tener lugar como parte de la autorrealización general de los individuos. Finalmente, la existencia de una masa de obreros explotados crea la condición subjetiva indispensable para una revolución comunista, al tiempo que se van creando las condiciones materiales. Así comprendemos que Marx se complaciera citando los versos de Goethe:

Sollte diese Qual uns quälen,
Da sie unsre Lust vermehrt,
Hat nicht Myriaden Seelen
Timur's Herrschaft aufgezehrt?

[¿Quién lamenta los estragos
si los frutos son placeres?
¿No aplastó miles de seres
Tamerlán en su reinado?]

Esta actitud distante hacia los sufrimientos de la humanidad contrasta agudamente con la indignación expresada por Marx en muchos otros lugares. Es también bastante inaceptable. Por una parte, desprecia el hecho de que los individuos que viven aquí y ahora tienen *derechos* que nos impiden sacrificarlos como peones en el gran juego de la historia. Por otra parte, incluso si dejamos de lado la cuestión de los derechos y consideramos el asunto como un puro cálculo utilitarista, el sacrificio de los ciudadanos normales en aras de las futuras generaciones no puede justificarse a no ser que supongamos, de forma injustificable, que somos capaces de conocer *con certeza* que ello es suficiente y necesario para producir el comunismo (como Marx lo concebía). Quizá la parte más desastrosa del legado del marxismo sea la soberbia intelectual implícita en el convencimiento de que se pueden conocer y predecir con seguridad los resultados de los conflictos diarios y utilizar este conocimiento para justificar las estrategias adoptadas en la lucha.

Es hora de echar una mirada a la evidencia del otro lado de la cuestión. ¿Cuáles son las razones para creer que Marx albergaba una concepción de la justicia? ¿Cuál es esta concepción? ¿Es ella sostenible? Hay dos tipos de evidencia textual a considerar. Por una parte, debemos considerar lo que dice Marx sobre el capitalismo, para encontrarle una pista al sentido en el que podría ser injusto. Por la otra, tenemos que detenernos en sus textos, mucho menos numerosos, sobre el comunismo, para ver si ofrecen una concepción positiva de la justicia.

De un modo muy general, no hay casi ninguna página en *El capital*, abierto al azar, que no produzca una fuerte impresión de que Marx está planteando la denuncia del capitalismo en términos morales. Más específicamente, se refiere frecuentemente a la extracción capitalista del plusvalor como robo, estafa, atraco, hurto, términos que implican de manera inmediata la realización de una injusticia. Además, el sentido en el que se dice injusticia no puede ser un sentido relativo. Marx insiste en que con respecto a las concepciones capitalistas de la justicia, la explotación, a diferencia del engaño y el fraude, es justa. El sentido en el que la extracción del

plusvalor es injusta debe corresponder a una concepción transhistórica, no relativista. Este argumento constituye una prueba importante de que Marx pensaba que el capitalismo es injusto. Que Marx lo defendía explícitamente puede verse en un raro texto de la *Crítica* de 1861-3, donde Marx dice que el capitalismo desaparecerá cuando el trabajo reconozca que los productos son suyos y que su separación de los medios de producción es una injusticia. Cada obrero tiene derecho a su propio producto, o al menos a su equivalente de tiempo de trabajo. El capitalismo es un sistema injusto porque algunos obtienen más y otros menos de lo que han aportado.

La principal evidencia de la concepción de la justicia de Marx en el comunismo también es, paradójicamente, la fuente principal de apoyo para los que sostienen que Marx no tenía tal concepción. Es la *Crítica del programa de Gotha,* donde Marx establece su célebre distinción entre dos etapas del comunismo. La plena sociedad comunista no puede surgir directamente del capitalismo. En una primera etapa los individuos seguirán dominados por la mentalidad capitalista, que incluye, entre otras cosas, el rechazo a trabajar si no es a cambio de un salario proporcional. Por ello, en esta etapa, el principio de distribución es «A cada cual según su contribución». En la etapa superior desaparece esta constricción. El trabajo mismo se transforma en «la primera necesidad vital»; los manantiales de la riqueza social «corren a chorro lleno»; y la sociedad puede «escribir en su bandera: ¡De cada cual, según su capacidad, a cada cual, según sus necesidades!»

El principio de contribución, según Marx, es defectuoso de una manera en que el principio de las necesidades no lo es. Representa una concepción burguesa de los derechos formales insensible a las reales necesidades de los individuos. Quien tenga capacidad para trabajar más intensa o más prolongadamente que otros, también gana más, aunque las necesidades de esa persona no sean mayores que las necesidades de los otros. Por cantidades iguales de trabajo, un obrero con una familia que mantener percibe el mismo ingreso que uno que no la tiene, aunque sus necesidades son claramente distintas. Estos defectos se eliminan en la etapa superior del comunismo. Según Marx, esto representa una transición desde una sociedad gobernada por los derechos a una sociedad en la que los derechos y la justicia no tienen ya ningún papel que jugar.

Su argumento (algo reconstruido) de que la distribución de acuerdo con el derecho es necesariamente inadecuada es el siguiente.

Un código de justicia entresaca diversas propiedades de las personas como criterios de distribución de bienes entre ellas. Dado que un código debe estar escrito y ser explícito, sólo puede inventariar un número finito de propiedades. Pero es el caso que la variedad y la diversidad humanas son ilimitadas. Dos individuos semejantes en todos los aspectos mencionados por el código podrían, no obstante, diferir en otros aspectos. Todo código de justicia debe tratar igualmente a individuos desiguales. Si los aspectos en que los individuos difieren son relevantes para la distribución de bienes, entre ellos, el código de justicia producirá resultados injustos. Debido a que la gama de aspectos potencialmente relevantes es también ilimitada, no se puede asegurar con anterioridad a la aplicación del código que éste producirá sin variaciones los resultados correctos.

El argumento es obviamente autofrustrante. Marx argumenta en prosa contra la posibilidad de hablar en prosa. La referencia a los «defectos» en el principio de contribución presupone un criterio normativo, esto es, un principio superior de justicia. Para rechazar un principio, Marx debe apelar a otro. El principio de contribución es evaluado a la luz del principio de las necesidades. Aunque Marx no gasta demasiadas palabras en decir qué supone este último, la interpretación más natural, dados los ejemplos que aduce para refutar el principio de contribución, es que los bienes deben ser distribuidos de modo que se iguale el bienestar. Ésta es una bien conocida teoría de la justicia, que ciertamente no puede servir para refutar la posibilidad de una teoría de la justicia.

El núcleo válido del argumento de Marx es que, cuando se va a aplicar una teoría de la justicia, uno tiene que apoyarse en un número finito de propiedades observables. Esto es igualmente verdadero para la distribución según las necesidades. El bienestar de los individuos no puede ser directamente observado, como si fueran por ahí con un «hedonómetro» colgado al cuello. La distribución debe regularse atendiendo a los rasgos observables de los individuos de los que sabemos que guardan una correlación general con la capacidad para alcanzar el bienestar. En cualquier caso dado, la correlación podría no darse, o podría hacerlo sólo de manera imperfecta. Una persona con una limitación física (no compensada) podría llevar una vida más feliz que la mayoría de la gente. A la inversa, personas con extraordinarias dotes artísticas o científicas podrían llevar una vida miserable porque sólo ellos saben mejor que

nadie cuán lejos se hallan sus logros de sus ideales. Tales ejemplos muestran sólo que al aplicar una teoría de la justicia, es absurdo pretender una total perfección. Cualquier intento de acercarse a la igualdad perfecta en el bienestar fracasaría probablemente en su propósito debido a los costes implícitos en una evaluación exacta de quién necesita qué.

Nos queda todavía otro enigma. El análisis del capitalismo de Marx condena la explotación apelando al principio «A cada cual, según su contribución en trabajo». El análisis del comunismo de Marx condena ese mismo principio apelando al principio «A cada cual, según sus necesidades». El enigma puede resolverse imputando a Marx una teoría dual o jerárquica de la justicia. La concepción ideal, o primera mejor, es distribuir según las necesidades. En la etapa inferior del comunismo, tal como surge del capitalismo, la gente todavía actuará por motivos egoístas. Más aún, el trabajo seguirá siendo penoso y ofrecerá muy pocas oportunidades para la autorrealización. Aplicar el principio de las necesidades bajo estas condiciones sería un desastre, porque nadie estaría motivado para trabajar intensamente. Se presentaría, de hecho, un Dilema del Prisionero, es decir, todos se beneficiarían si todos trabajasen intensamente, pero a falta de un vínculo entre contribución individual y recompensa individual, todos preferirían escurrir el bulto. Para resolver este problema deberá crearse un vínculo entre esfuerzo y recompensa; esto es lo que hace el principio de contribución. Se trata de una aproximación pragmática, mejor en segundo lugar, al ideal de igual bienestar. Promueve la igualdad porque prescribe igual paga a igual trabajo, aunque viola también la igualdad al permitir igual paga a necesidades desiguales. Si un capitalista físicamente apto gana un ingreso sin trabajar, es una violación del principio de contribución que no puede ser justificada mediante el principio de las necesidades. La explotación es condenada tanto por el primero como por el segundo principio de justicia distributiva.

La teoría que he construido, basándome en algunos de los escritos de Marx, puede cuestionarse por muchas razones. Se puede apelar a otros escritos para argumentar que no defendió ninguna teoría de la justicia. He dado mis razones para pensar que éste no es un argumento decisivo. Lo más importante es que se podría argumentar en contra de la teoría misma. Podría objetarse, primero, que el principio de contribución no nos permite comprender qué hay de malo en la explotación; segundo, que no es la mejor aproximación

pragmática al principio de las necesidades, y tercero, que el principio de las necesidades es en sí mismo indefendible.

El principio de contribución nos dice que la explotación es siempre e inherentemente injusta. Veamos dos contraejemplos: Consideremos primero una interacción entre dos individuos que difieren en dos aspectos. Aunque ambos tienen algún capital, uno tiene más que otro. Uno, el que tiene menos capital, quiere disponer de mayor ocio, pero sin preocuparse mucho por el ingreso; el otro tiene la prioridad opuesta. Puede ocurrir entonces que el primero ni siquiera utilice productivamente todo su capital mientras que el segundo utiliza por completo el suyo. El segundo se ofrece entonces a vender su fuerza de trabajo al primero. El pobre, en otras palabras, explota al rico. Sería contrario a todas nuestras intuiciones decir que el pobre está actuando de manera objetable. Probablemente no se den situaciones así con frecuencia, pero no son absolutamente improbables. Ello demuestra, creo que de modo definitivo, que la explotación no es inherentemente mala.

El segundo contraejemplo es más controvertido, pero también más relevante para los problemas de la vida real. Consideremos dos personas con las mismas capacidades y dotaciones de capital, pero que difieren en la importancia que dan al consumo presente frente al futuro. Una de ellas está más dispuesta a postergar el consumo que la otra, ahorrará parte de sus ingresos y acumulará más capital, mientras que la otra gasta todo su ingreso corriente. Al cabo de un tiempo la primera habrá acumulado más capital del que puede utilizar provechosamente y ofrecerá trabajo a la otra persona por un salario que excede lo que ésta podría ganar por sí misma. Es verdad que será explotada, pero ¿a quién le importa? En palabras de Robert Nozick, ¿qué hay de malo en los «actos capitalistas entre adultos que consienten»? Ambos salen beneficiados con la transacción, y nadie resulta dañado. El ejemplo sugiere que la explotación es legítima cuando las dotaciones desiguales de capital tienen una «limpia» historia causal. Los casos reales serán menos claros y esquemáticos, pero no creo que se pueda rechazar el argumento pretendiendo que no se da nunca en la realidad.

Estos contraejemplos no demuestran que la explotación, en el caso típico, no sea moralmente condenable. Tampoco disminuyen la utilidad de la noción en análisis históricos más amplios. La explotación en la historia ha tenido casi siempre un origen causal completamente sucio, en la violencia, la coerción o las desiguales oportunida-

des. Lo que demuestran es que la explotación no es un concepto moral fundamental. La explotación, cuando es condenable, lo es por los aspectos específicos de la situación que no están siempre presentes. La futura investigación sobre el tema debería centrarse en estos aspectos de la explotación considerada como un importante caso especial.

El principio de contribución, en consecuencia, no constituye una buena herramienta para afinar la investigación sobre la moralidad del capitalismo. Tampoco es una aproximación muy buena al ideal de igualdad de bienestar. Un mejor compromiso pragmático —que tome en cuenta las motivaciones egoístas de la mayoría de los individuos— es la propuesta de John Rawls, según la cual las instituciones deben ordenarse de tal modo que aumenten todo lo posible el bienestar de los desfavorecidos. O también se podría abogar por la propuesta, ligeramente distinta, según la cual las desigualdades en el bienestar serán toleradas en la medida en que hagan que todo el mundo mejore su situación. Ambas son más fieles al espíritu del igualitarismo bienestarista que el principio de contribución. Dado que este principio no permite la tributación redistributiva, podría conducir a desigualdades en el bienestar bastante profundas. Admitamos que la comparación es algo artificial, ya que la descripción de Marx de la primera etapa del comunismo tiene demasiada poca estructura como para permitirnos deducir cómo sería la distribución del ingreso y el bienestar. Sin embargo, con respecto a cualquier estructura dada, resultaría que el principio de Rawls, o alguno similar, ofrece la mejor aproximación a la igualdad de bienestar.

Consideremos, finalmente, el principio «A cada cual, según sus necesidades». Se ha dicho a menudo que por satisfacción según las necesidades Marx entendía que todas y cada una de las personas serían capaces de satisfacer todas y cada una de sus necesidades hasta la saciedad. Mediante una combinación de abundancia material y eliminación de necesidades que son intrínsecamente insaciables, los individuos podrían tomar lo que quisieran, cuando quisieran, del fondo común de bienes. Hay cierta evidencia textual para imputar a Marx esta concepción extremadamente utópica, pero interpretar el principio de las necesidades como criterio de igualitarismo bienestarista es, a mi entender, no sólo más caritativo, sino también más plausible.

Como primera mejor teoría de la justicia, dicha visión es muy

atractiva. El bienestar es lo que nos preocupa directamente; el ingreso y otros recursos importan sólo en la medida en que nos proporcionan bienestar. Existe también una presunción general en favor de la igualdad que hace que la carga de la prueba pese sobre sus oponentes. Hay muchos problemas —de información, motivación y costes de decisión— que se interponen en el camino de la plena igualdad de bienestar, pero bien podría argüirse que estos problemas son irrelevantes para la construcción de una teoría ideal.

Podríamos sentir la tentación de replicar a la cuestión de la relevancia de una teoría tan ideal diciendo que tiene que abstraer de algunos de los rasgos más fundamentales de la condición humana, pero no es ésta la objeción que quiero desarrollar aquí. Más bien quiero señalar una consecuencia del igualitarismo bienestarista que parece estar frontalmente en contra de nuestras intuiciones éticas. Si algunas personas tienen deseos, gustos, preferencias o planes muy costosos de realizar, tendrían que conseguir una cantidad desproporcionada de los escasos recursos de la sociedad. Es difícil aceptar que ésta fuera una asignación justa. Un gusto caro no es como una incapacidad física por la que la gente debe ser justamente compensada. La sociedad debe reservarse el derecho de alertar a sus miembros de que si desarrollan gustos caros no estarán en condiciones de satisfacerlos hasta el punto exigido para garantizar la igualdad de bienestar. A resultas de ello, los individuos cultivarán en general gastos menos caros de lo que habrían sido si su satisfacción hubiera estado garantizada por la sociedad (en medida compatible con un bienestar igual para todos). Una consecuencia ulterior es que los individuos en su conjunto obtendrán niveles superiores de bienestar porque la utilización de los escasos recursos puede tener ahora mejores efectos.

BIBLIOGRAFÍA

Introducción. Los mejores tratamientos de la explotación se encuentran en un libro y varios artículos de John Roemer: *A general theory of exploitation and class*, Harvard University Press, 1982 [*Teoría general de la explotación y de las clases*, Madrid, Siglo XXI, 1989]; «Property relations vs surplus-

value in Marxian exploitation», *Philosophy and Public Affairs*, 11 (1982): 281-313; «Should Marxists be interested in exploitation?», *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985): 30-65.

Explotación, libertad y coerción. Una tipología útil de las formas de coerción económica se encuentra en Y. Liberman y M. Syrquin, «On the use and abuse of rights», *Journal of Economic Behaviour*, 46 (1983): 25-40. En S. Fenoaltea, «The rise and fall of a theoretical model: the moral system», *Journal of Economic History*, 35 (1975): 386-409, se argumenta el carácter involuntario de la explotación feudal. La cuestión de si los obreros son forzados (o coaccionados) a vender su fuerza de trabajo, se discute en G. A. Cohen, «The estructure of proletarian unfreedom», *Philosophy and Public Affairs*, 12 (1983): 3-33, y en D. Zimmerman, «Coercive wage offers», *Philosophy and Public Affairs*, 10 (1981): 121-45. En M. Bronfenbrenner, *Income distribution theory*, MacMillan, 1971, se encuentra una exposición de la teoría neoclásica de la explotación.

La explotación en la historia. Un análisis de la explotación entre naciones es el de J. Roemer, «Unequal exchange, labour migration, and international capital flows: a theoretical synthesis», en P. Desai (comp.), *Marxism, the Soviet economy, and central planning: essays in honor of Alexander Ehrlich*, MIT Press, 1983, pp. 34-60. Algunos datos sobre la desigualdad de ingresos bajo el socialismo de mercado se encuentran en S. Estrin, *Self-management: economic theory and yugoslav practice*, Cambridge University Press, 1983. Espléndido es el estudio sobre la explotación en la antigüedad clásica de G. E. M. de Ste. Croix, *The class struggle in the Ancient Greek world*, Duckworth, 1981 [*La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Barcelona, Crítica, 1988]. Análisis detallados de las modalidades de la explotación feudal se encuentran en varios artículos de Marc Bloch, reimpresos en sus *Mélanges historiques*, París, SEVPEN, 1961. Para una imaginativa y estimulante discusión de los aspectos económicos, sociales y políticos de la explotación en el siglo XIX en Inglaterra, véase Karl Polanyi, *The great transformation*, Beacon Press, 1957 [*La gran transformación*, Madrid, Ediciones la Piqueta, 1988]. R. B. Freeman y J. L. Medoff, *What do unions do?*, Basic Books, 1948, explican muy bien el papel de los sindicatos en el capitalismo moderno. Su libro tiene un útil complemento en O. Williamson, M. Wachter y J. Harris, «Understanding the employment relation: the analysis of idiosyncratic exchange», *Bell Journal of Economics*, 6 (1975): 250-80.

Explotación y justicia. Los dos libros que destacan de modo sobresaliente, por activa o por pasiva, en las discusiones de este problema, son J. Rawls, *A theory of justice*, Harvard University Press, 1971 [*Teoría de la justicia*, México, FCE, 1985], y R. Nozick, *Anarchy, State, and utopia*, Blackwell,

1974. Los recientes y extensos análisis del lugar de la teoría moral en el marxismo incluyen A. Buchanan, *Marx and justice*, Methuen, 1982, y S. Lukes, *Marxism and morality*, Oxford University Press, 1985. En Roemer, «Should Marxists be interested in exploitation?», se incluyen valiosas discusiones de algunos problemas específicos sustantivos; y también en G. A. Cohen, «Robert Nozick and Wilt Chamberlain», en J. Arthur y W. Shaw (comps.), *Justice and economic distribution*, Prentice-Hall, 1978, pp. 246-62. Una extensa crítica del igualitarismo bienestarista se encuentra en R. Dworkin, «What is equality? Part 1: Equality of welfare», *Philosophy and Public Affairs*, 10 (1981): 185-246.

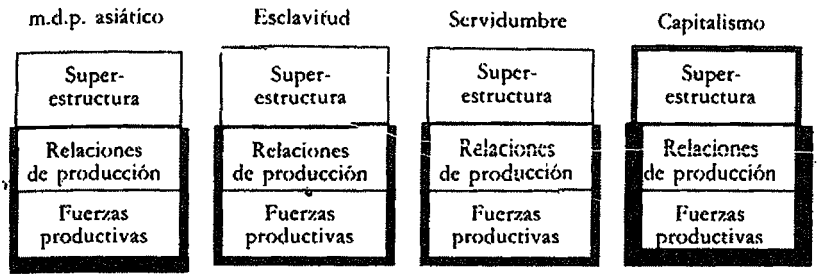
6. EL MATERIALISMO HISTÓRICO

INTRODUCCIÓN

Marx tenía tanto una teoría empírica de la historia como una filosofía especulativa de la historia. La primera, conocida como materialismo histórico, es un conjunto de generalizaciones macrosociológicas sobre las causas de la estabilidad y el cambio en las sociedades. La otra, en gran medida de inspiración hegeliana, ofrece un esquema para interpretar todos los sucesos históricos en términos de su contribución a la realización del fin de la historia, en los dos sentidos del término. El comunismo es el objetivo de la historia y también el punto en el que ésta se aquieta. Aunque puede haber desarrollo y cambio en el comunismo, éste no conocerá transformaciones cualitativas de la estructura social.

La concepción especulativa comporta una división de la historia en tres etapas: la sociedad preclasista, la sociedad de clases y la sociedad posclasista. Con una terminología diferente, las etapas se denominan unidad primitiva, alienación y unidad-con-diferenciación. El materialismo histórico es una investigación de la etapa media, las sociedades históricas de clase. No deja de sorprender que el pensamiento especulativo, teleológico, incida en la parte empírica de la teoría, y en especial en la concepción según la cual los sucesivos conjuntos de las relaciones de propiedad en la historia no son más que instrumentos para promover el cambio técnico, y preparar así, en última instancia, el comunismo. Una laguna importante, o un vacío, en la teoría de la historia de Marx es no ofrecer un mecanismo plausible que conecte la sed de plustrabajo con el desarrollo de las fuerzas productivas. Otra laguna, esta vez sólo relativa, es que no explica por qué los hombres deben tener un incentivo para cambiar las relaciones de propiedad cuando y porque las relaciones existentes dejan de ser óptimas para el desarrollo de las fuerzas productivas. En una palabra, su inclinación teleológica le hizo pensar a Marx que podría prescindir de los microfundamentos.

El material smo histórico tiene dos caras. Por una parte, es una teoría general de la estructura y dinámica de cualquier modo de producción; por la otra, es una teoría de la secuencia histórica de los modos de producción. La primera se refiere a lo que tienen en común los modos de producción; la segunda, a lo que les distingue.



El primero de los modos históricos de producción es el asiático, basado en la propiedad estatal de la tierra. Luego vienen las formas mejor conocidas de la esclavitud, la servidumbre y el capitalismo. Cada uno de estos modos de producción tiene una base económica y una superestructura política e ideológica. En la base económica encontramos las relaciones de producción (esencialmente, formas de propiedad) y las fuerzas productivas (esencialmente, tecnología). He querido indicar, mediante el grosor de las líneas en la tabla correspondiente, lo mucho o poco que escribió Marx sobre estos diversos aspectos del desarrollo histórico. El estudio económico del capitalismo es, en términos puramente cuantitativos, con mucho la parte más importante de su obra. Dedicó también gran cantidad de sus escritos a la política e ideología del capitalismo y a las formaciones económicas precapitalistas, y muy poco a los fenómenos superestructurales en las sociedades precapitalistas.

La teoría de Marx es muy desigual. La teoría general está expuesta en un párrafo largo y preciso del prefacio a la *Crítica de la economía política* y en varias digresiones sueltas de *La ideología alemana*. Dado que está formulada en un alto nivel de abstracción, los conceptos centrales pueden elucidarse sólo si nos sumergimos en los escritos de Marx sobre historia económica, lucha de clases y política. Aquí, sin embargo, nos encontramos con dos hechos desconcertantes. Sobre algunas cuestiones Marx no tiene casi nada que decir. En

particular, la exigüidad de los escritos sobre la política precapitalista hace muy difícil reconstruir una teoría marxista general de la relación entre economía y política. En otras cuestiones, donde Marx sí tiene algo que decir, lo que dice parece estar en franca contradicción con la teoría general. Algunas de estas inconsistencias no son muy serias, pero otras chocan con el núcleo mismo de la teoría. Por una parte, la teoría general de lo que impulsa la transición de un modo de producción a otro no está confirmada por los escritos históricos y políticos de Marx. Por la otra, el concepto de un modo de producción es menos central en sus trabajos históricos de lo que cabría esperar. En lugar de la periodización de la historia en cuatro modos de producción basados en formas diferentes de explotación, Marx separa la historia en varias etapas de ascenso y caída del mercado.

El aspecto más fastidioso de las teorías y escritos históricos de Marx es su falta de integración mutua. Se nos ofrecen tres argumentos diferentes sobre el desarrollo histórico. El primero es el resumido en las líneas que dan comienzo al *Manifiesto comunista:* toda historia es la historia de la lucha de clases. Luego tenemos el argumento, no menos célebre, expuesto en el prefacio de la *Crítica de la economía política:* la historia no es más que el desarrollo de las fuerzas productivas. Finalmente, está la interpretación dominante en los *Grundrisse* y *El capital:* la historia es el proceso mediante el cual los productores aislados comienzan a comerciar entre sí, a producir para el intercambio y en última instancia para el excedente. Incluso tomadas por separado, estas interpretaciones están atravesadas de ambigüedades, y a veces inconsistencias. Tomadas en conjunto, configuran un cuadro confuso y desconcertante. Podría ser, desde luego, que Marx tuviera pleno control sobre lo que estaba haciendo; que nos diera tres visiones del mismo y único desarrollo, contemplado desde diferentes atalayas. Pero en ausencia de una reconstrucción coherente, parece más plausible pensar que adolecía de una severa falta de control intelectual.

EL DESARROLLO DE LAS FUERZAS PRODUCTIVAS

El materialismo histórico no es simplemente una teoría que otorga un lugar privilegiado a los factores económicos. Es, más específica-

mente, una forma de determinismo tecnológico. El ascenso y caída de los sucesivos regímenes de propiedad se explican por su tendencia a promover o trabar el cambio técnico. En lenguaje de Marx, esto se expresa de la siguiente manera. En cada modo de producción se da inicialmente una correspondencia entre las relaciones de producción y las fuerzas productivas. Posteriormente, la correspondencia se convierte en una contradicción que provoca «una época de revolución social» y el surgimiento de nuevas relaciones de producción, que durante un tiempo restablecen la correspondencia.

A casi todos los efectos, podemos decir que las *fuerzas productivas* significan todo aquello que promueve el dominio del hombre sobre la naturaleza, con el propósito de la satisfacción de necesidades. (Así, la tecnología militar no está incluida entre las fuerzas productivas. Hay formas de determinismo tecnológico que dan importancia primordial a los medios de destrucción, pero no el de Marx.) La tecnología, la ciencia y las capacidades humanas son las fuerzas productivas más importantes. A veces Marx, pero de manera inconsistente con su teoría general, cuenta también el mero potencial humano entre las fuerzas productivas. El *desarrollo* de las fuerzas productivas se mide por el grado en el que, bajo condiciones externas constantes, los mismos bienes pueden ser producidos con menos trabajo humano.

Dado que las condiciones externas pueden cambiar, tal desarrollo no tiene por qué generar una reducción real del tiempo de trabajo necesario y del duro esfuerzo humano. El incremento de la sofisticación técnica puede verse compensado, por ejemplo, por la disminución de los recursos no renovables. En una exposición completa de la teoría de Marx debemos tener en cuenta tanto el nivel real de productividad como el nivel hipotético que se alcanzaría bajo condiciones externas constantes.

Las *relaciones de producción* son aproximadamente lo que en lenguaje no marxista se denomina derechos de propiedad, con algunas matizaciones. Incluyen únicamente la propiedad de las fuerzas productivas. La presencia de esclavos domésticos, por ejemplo, no es suficiente para crear relaciones de producción características de la esclavitud, porque tales esclavos son bienes de consumo más que bienes productivos. Tampoco es necesario que las relaciones de producción adopten la forma de propiedad legal protegida por el poder del Estado. En sociedades con un poder central débil, las relaciones de producción pueden ser suficientes

para que haya un control efectivo apoyado por la violencia privada o por la ideología dominante; un control que impide que otros se apoderen de él o que deseen hacerlo siquiera.

Para describir las relaciones de producción en una sociedad determinada, debemos conocer la respuesta a las preguntas siguientes. ¿Poseen los productores directos, parcial o totalmente, su fuerza de trabajo? ¿Poseen sus otros medios de producción, parcial o totalmente? Si no los poseen, ¿es el propietario un individuo o una colectividad? Las respuestas a las primeras dos preguntas nos permiten distinguir entre esclavitud, servidumbre, producción simple de mercancías y capitalismo. La respuesta a la última pregunta nos permite, además, distinguir entre la servidumbre y el modo de producción asiático, o entre el capitalismo de propiedad privada y el capitalismo de Estado. Las relaciones de producción es también lo que distingue unos modos de producción de otros.

Un conjunto de relaciones de producción *corresponde* a las fuerzas productivas cuando es óptimo para el desarrollo de estas últimas. Ahora bien, no hay un conjunto de relaciones de producción que sea óptimo para el desarrollo de las fuerzas productivas bajo todas las condiciones. Que las relaciones sean de hecho óptimas depende de las circunstancias históricas específicas. En una primera aproximación, podemos decir que *el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas determina qué relaciones son óptimas para su ulterior desarrollo.* Esto no es empero demasiado preciso. Para entender por qué, consideremos la razón por la que el comunismo, según Marx, se transformará finalmente en un marco superior para el desarrollo de las fuerzas productivas. Las condiciones materiales creadas por el capitalismo permitirán, bajo condiciones comunistas, la plena y libre autorrealización de los individuos y, como producto lateral, una expansión sin precedentes de las fuerzas productivas. Estas condiciones materiales incluyen un amplio excedente, que hará del trabajo una cuestión de libre elección más que un sacrificio necesario. Por tanto, no pueden establecerse en términos del desarrollo de las fuerzas productivas, porque un alto nivel de su desarrollo es compatible con un bajo nivel de productividad real.

Una *contradicción* entre las fuerzas y relaciones de producción significa, simplemente, la ausencia de correspondencia. Hay contradicción cuando las relaciones existentes de producción son menos eficientes para el desarrollo de las fuerzas productivas de lo que podrían ser otras relaciones. Esto no implica necesariamente el

estancamiento. La contradicción aparece cuando la tasa de cambio técnico es menor de lo que podría haber sido, no menor de lo que era previamente[2]. Lo que provoca la contradicción es el desarrollo de las fuerzas productivas que tuvo lugar durante el período en que la relación era una relación de correspondencia. Cualquier modo de producción estimula un desarrollo de las fuerzas productivas que aboca a su propia obsolescencia. Siendo obsoleto, es entonces arrojado al basurero de la historia y uno nuevo, mejor adaptado a la tarea histórica del desarrollo de las fuerzas productivas, ocupa su lugar. Un cambio en las relaciones de producción sobreviene cuando y porque las relaciones de producción cesan de ser óptimas para el desarrollo de las fuerzas productivas.

La única afirmación sustantiva de este argumento es la de que el cambio en las relaciones de producción sobreviene cuando y porque las relaciones existentes cesan de ser óptimas para el desarrollo de las fuerzas productivas. Tal como suena, se trata de una explicación funcional no fundamentada. Marx nos debe una explicación de cómo el carácter subóptimo de las relaciones de producción existentes incita a los hombres individuales a emprender una acción colectiva con el propósito de introducir un nuevo conjunto de relaciones. Hay buenas razones para pensar que será muy difícil ofrecer una explicación semejante. Desde el punto de vista del agente económico individual, los beneficios de un cambio en el régimen de propiedad son remotos en el tiempo, están sujetos a incertidumbre y son independientes de su participación en la acción colectiva. Incluso cuando hay una «necesidad» de nuevas relaciones de producción, no se puede asumir, sin mayor argumentación, que será satisfecha. Los hombres no son marionetas de la historia; actúan movidos por objetivos y razones propios.

Cuando nos volvemos hacia los escritos de Marx sobre los

[2] Así, uno se equivocaría doblemente al pensar que una contradicción puede ser detectada de manera inmediata por una disminución del excedente real. Primero, el desarrollo de las fuerzas productivas puede evaluarse únicamente mediante un experimento mental, en el que el rendimiento de la nueva tecnología bajo las condiciones externas dadas se compara con su rendimiento bajo las condiciones previas (cuando no existían realmente). Segundo, la tasa óptima o subóptima de ese desarrollo puede evaluarse únicamente por otro experimento mental, en el cual se la comparase con el desarrollo que habría tenido lugar bajo relaciones de producción diferentes. Todo esto equivale a decir que la noción de una contradicción entre fuerzas y relaciones de producción es en gran medida un concepto teórico.

modos históricos de producción, descubrimos que no ofrecen aplicaciones y clarificaciones de la teoría general. No se sugiere en ellos que cada uno de los tres modos precapitalistas de producción se divida en una etapa progresiva, en la que las relaciones de producción correspondan a las fuerzas productivas, y una etapa regresiva, en la que la correspondencia se transforma en contradicción. Por el contrario, Marx no se cansa de repetir que la tecnología se mantuvo esencialmente inalterable desde la antigüedad hasta el primer período moderno, exceptuando la invención de la pólvora, la imprenta y la brújula. El elemento desestabilizador en el mundo antiguo no fue el desarrollo de las fuerzas productivas, sino el crecimiento de la población. A veces Marx parece haber pensado que la población es una fuerza productiva, de tal modo que su crecimiento podría ser tomado como una instancia del desarrollo de las fuerzas productivas, pero esto es claramente inconsistente con la teoría general. El crecimiento de la población no conduce a un incremento en la producción *per capita*, aunque puede conducir a un incremento en la producción total (y en el excedente total).

La explicación de Marx de la transición del feudalismo al capitalismo es muy compleja, pero parece también inconsistente con la teoría general. Un resumen tentativo de su pensamiento, o al menos de su hilo conductor, podría ser el siguiente. En algún momento del siglo XVI o XVII, las economías europeas cambiaron, al punto de quedar irreconocibles comparadas con el período medieval. El crecimiento de la población, el descubrimiento del Nuevo Mundo, la invención de las modernas técnicas bélicas junto a la destrucción del poder militar de la nobleza feudal, fueron las causas principales de esta transformación. En esta nueva constelación, comerciantes y productores descubrieron que podían incrementar el excedente organizando la producción sobre bases capitalistas. Las condiciones necesarias eran, por una parte, la creación de un proletariado libre y sin tierras y, por la otra, la acumulación de capitales provenientes de las actividades de ultramar. La extracción del excedente tuvo lugar, esencialmente, disminuyendo los salarios reales, incrementando la intensidad del trabajo y prolongando la jornada de trabajo. A estos efectos, era más eficiente concentrar a los obreros en un único lugar, la fábrica. Una vez creada, esta institución se prestó también al cambio técnico, primero de manera algo vacilante y después en proporción siempre creciente.

En esta historia, el desarrollo de las fuerzas productivas desem-

peña sólo un papel terciario. Las transformaciones previas de la economía, que hicieron óptimas las relaciones capitalistas, no incluían el cambio técnico, excepto para mejorar los medios de destrucción. Además, las relaciones capitalistas no fueron introducidas porque fueran óptimas para el desarrollo de las fuerzas productivas, sino porque permitían un excedente mayor a un nivel técnico dado. Ésta es una explicación más plausible que la teoría general, porque ofrece de manera inmediata un vínculo a la motivación de los agentes económicos individuales, pero no, repito, consistente con ella. El desarrollo de las fuerzas productivas se da únicamente como un producto lateral de la introducción de relaciones capitalistas, pero no explica por qué llegaron a introducirse[3].

Consideremos, finalmente, la explicación de la inminente transición del capitalismo al comunismo. En este caso la teoría general se torna especialmente implausible. Dado que Marx insistía en que el ritmo del cambio técnico en el capitalismo no sólo no disminuía, sino que aumentaba progresivamente, no pudo argumentar que el capitalismo estaba condenado a muerte a causa del estancamiento. Más bien tenía que argumentar que los obreros se verían motivados por la perspectiva de una sociedad comunista que permitiría un cambio técnico en proporciones todavía mayores. Según las teorías corrientes de la revolución (y según el sentido común), se trata de una motivación altamente improbable. La gente se subleva cuando las cosas van de mal en peor o cuando sus expectativas de mejora no se cumplen o en ambos casos; pero cuando las cosas van bien, no toman las armas simplemente por la posibilidad abstracta de una sociedad en la que las cosas podrían marchar aún mejor.

Hay dos sugerencias en Marx sobre cómo superar este problema. Una es dejando de lado la segunda mitad del requisito de que el comunismo surgirá «cuando y porque» sea más adecuado para el desarrollo posterior de las fuerzas productivas. Marx podría argumentar, esto es, que la revolución comunista será provocada por algo distinto a la contradicción entre las fuerzas y las relaciones de

[3] Debe añadirse una modificación. Una manera en que la organización capitalista de la producción incrementó el excedente fue explotando las economías de escala, tanto en la agricultura (mediante los cercamientos de la tierra) como en la industria. Aunque normalmente no llamaríamos a esto una forma de cambio técnico, crea, al menos, un vínculo entre la introducción de relaciones capitalistas e incrementos de la producción.

producción, pero seguirá coincidiendo en el tiempo con la emergencia de esta contradicción. El argumento teórico y la experiencia histórica sugieren que esta feliz coincidencia es improbable. En palabras de Trotski, «las sociedades no se construyen de manera tan racional como para que la fecha de la dictadura del proletariado llegue justo en el momento en que las condiciones culturales y económicas están maduras para el socialismo». En realidad, lo contrario parece ser lo verdadero. Para que haya una base que engendre la revolución, una sociedad debe hallarse en un atraso tal que cualquier revolución, si fuera a ocurrir, sería prematura desde el punto de vista del desarrollo de las fuerzas productivas.

La segunda sugerencia es que el comunismo surge cuando el capitalismo se torna ineficiente no respecto al desarrollo, sino al empleo de las fuerzas productivas. Las fuerzas productivas están mal utilizadas cuando hay obreros desempleados, la maquinaria permanece ociosa y los bienes producidos no encuentran una demanda efectiva. Aunque la teoría general no autoriza la descripción de tales fenómenos como una contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, Marx se refería a ellos con esas palabras y los traía a colación en su teoría del colapso inminente del capitalismo. La objeción a este procedimiento es que nada garantiza que una sociedad donde las fuerzas productivas se utilizan de manera más eficiente vaya a permitir también una tasa superior de su desarrollo. En realidad, Joseph Schumpeter sostenía que la eficiencia dinámica del capitalismo es inseparable de su ineficiencia estática, de modo tal que cualquier intento de reducir el desperdicio y la irracionalidad del capitalismo frenaría también su marcha.

La cuestión más esencial, desde luego, son las razones que tenemos para pensar que una sociedad comunista sería superior al capitalismo en lo que a cambio técnico se refiere. El proceso de innovación puede diseccionarse en dos etapas. Primero, la de buscar nuevas técnicas y métodos; después, la de seleccionar una de las técnicas puestas al descubierto (o conservar la vieja técnica si no se encuentra ninguna preferible). Marx sostenía que el capitalismo era consistentemente inferior al comunismo con respecto a la segunda etapa, porque el motivo del beneficio podía hacer que los capitalistas rechazaran innovaciones socialmente deseables. Sostenía también que el capitalismo era hasta cierto punto superior al comunismo con respecto a la primera etapa. El motivo del beneficio es un modo de generar cambio técnico. La autorrealización libre y espontánea es

otro. Este último, cuando es factible, es superior, pero deviene factible sólo a un alto nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, cuando los hombres se han liberado del trabajo penoso. Antes de alcanzar este nivel, el capitalismo es superior con respecto a la intensidad de la busca y, por ser ésta la etapa dominante del proceso, superior con respecto al resultado neto de las dos etapas.

Schumpeter aceptó el argumento de Marx con respecto a la eficiencia selectiva del comunismo, pero lo rechazó con respecto a la eficiencia de la busca. Hoy en día, parece más razonable rechazar ambas partes de la argumentación. La experiencia de los países comunistas sugiere que son torpes e ineficientes tanto en el uso del conocimiento productivo que poseen como en el desarrollo de nuevo conocimiento. Para pensar de otra manera, tendríamos que argumentar que el comunismo fue introducido prematuramente en estos países, y que la experiencia histórica no constituye una objeción a una teoría cuya premisa central es que no debiera haberse introducido antes de lograr la superioridad sobre el capitalismo o antes de que dicha superioridad estuviera al alcance. Tal observación, aunque innegable en un sentido, es ociosa mientras no se ofrezcan razones sólidas para pensar que existe un nivel de las fuerzas productivas en el que el capitalismo cesa de ser óptimo para su futuro desarrollo.

BASE Y SUPERESTRUCTURA

«Base» significa tanto ruin como fundamento*. Las actividades económicas, por una parte, se ven a menudo como un negocio sucio en el que ningún hombre que se precie quisiera verse inmiscuido si puede evitarlo. Por otra parte, aunque malignas, forman un prerrequisito necesario para otras actividades más nobles. La historia del materialismo está llena de tales verdades sencillas, como la de Ludwig Feuerbach, «Der Mensh ist was er isst» («El hombre es lo que come») o la de Berthold Brecht, «Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral» («La comida antes que la moral»). Incluso Marx

* Aquí juega Elster con la polisemia del concepto inglés «base», que significa tanto ruin o vil como base o fundamento. Este juego semántico no puede traducirse al castellano (*N. del R.*).

es capaz de enunciados tan triviales como «La Edad Media no podía vivir del catolicismo como tampoco el mundo antiguo de la política». El primer paso hacia la comprensión de la relación entre la base económica y la superestructura intelectual y política es ver que no pueden reducirse a, o apoyarse en, estas afirmaciones trivialmente verdaderas.

La teoría de la base-superestructura no dice que la existencia de la política y las ideologías en cuanto tal exija también la existencia de la producción. Afirma que los tipos *específicos* de actividades políticas e intelectuales observados en las sociedades de clase pueden explicarse haciendo referencia a las formas igualmente específicas de la organización económica. Lejos de ser una verdad trivial, es falsable y, de hecho, falsa. Los fenómenos políticos e intelectuales tienen un considerable grado de autonomía. Pueden también —y nótese que se trata de una afirmación aparte y más fuerte— contribuir a la explicación de los fenómenos económicos. Una ilustración —cuya corrección no nos concierne aquí— es la sugerencia de Max Weber de que el protestantismo, surgido de modo independiente, tuvo una influencia causal en el desarrollo del capitalismo. La afirmación débil estaría justificada por la independencia del protestantismo, esto es, la falta de una explicación económica de su surgimiento; la afirmación más fuerte lo estaría si fuera también demostrado que aquél entra en la explicación de los fenómenos económicos.

G. A. Cohen ha propuesto una interpretación sólida, unificada, de las dos relaciones centrales del materialismo histórico, la que hay entre las fuerzas y relaciones de producción y entre base y superestructura. En su interpretación, ambas se exponen en términos de explicación funcional. Las relaciones de producción se explican por sus consecuencias beneficiosas para el desarrollo de las fuerzas productivas. La superestructura legal, política e intelectual se explica, de modo similar, por sus consecuencias beneficiosas para el mantenimiento de las relaciones de producción. En lenguaje no marxista, la política y las ideas se explican por el hecho de que estabilizan los derechos de propiedad; y los derechos de propiedad se explican por el hecho de que dan ímpetu al cambio técnico.

Ello no implica que la superestructura se explique por el hecho de dar, indirectamente, ímpetu al cambio técnico. La superestructura ejerce su influencia estabilizadora sobre las relaciones de producción incluso cuando éstas han cesado de ser óptimas para el desarrollo posterior de las fuerzas productivas. Este hecho, sin embargo, crea

dificultades a la teoría. Cuando las relaciones de producción dejan de ser explicables en términos de su impacto sobre las fuerzas productivas, ¿debe buscarse la explicación de su persistencia en la superestructura? Esto parecería contradecir la idea de que la superestructura se explica por su impacto sobre las relaciones de producción. ¿O tendríamos que decir que las relaciones de producción no funcionales se explican por el hecho de que una vez lo fueron, igual que las propiedades no funcionales de los organismos se explican por el hecho de que fueron funcionales en un entorno anterior, diferente? Esta respuesta tropieza con la disparidad existente entre biología e historia, a saber: no hay fuerzas que resistan activamente la adaptación en biología, como lo hace la superestructura en la sociedad. ¿O deberíamos decir que la existencia de una superestructura que explica la persistencia de relaciones no funcionales de producción es en sí misma explicada por el hecho de que surgió en un tiempo anterior para estabilizar las relaciones de producción, que en aquella época eran explicadas independientemente, mediante su impacto sobre las fuerzas productivas? ¿Que la superestructura, después de un cierto punto, mantiene vivo lo que la mantuvo viva? Esto, de nuevo, asignaría un papel más independiente a la superestructura de lo que puede fácilmente cohonestarse con la teoría. La respuesta marxista tiende a ser que la superestructura se va haciendo más débil «a largo plazo»; no puede mantener artificialmente vivo para siempre lo que ha perdido el derecho de vivir. En ausencia de una teoría que circunscriba los límites del largo plazo, este enunciado no es falsable y, por tanto, no es científico.

De la interpretación que Cohen hace de Marx se desprende que el hecho de que la superestructura tenga un impacto causal sobre la base no excluye que la primera pueda ser explicada por la última. Si se pudiera demostrar, en el ejemplo de Weber, que el protestantismo surgió o persistió por su impacto favorable sobre las relaciones capitalistas de producción, sería explicado por hechos económicos ajenos al mismo. En consecuencia, el desacuerdo entre Marx y Weber no tendría razón de ser: ¿ejerció el protestantismo una influencia causal sobre el capitalismo, o fue al revés? Podría también ocurrir: dado que el protestantismo tuvo un impacto causal sobre el capitalismo, ¿debió su surgimiento o persistencia a este impacto?

Para valorar esta concepción, se debe decidir primero sobre el significado de «superestructura». En principio, puede significar todos los fenómenos explicables funcionalmente por su impacto

estabilizador sobre las relaciones de producción. Previo a la investigación empírica, la superestructura podría, a todos los efectos, estar vacía. O podría llegar a incluir todo lo no económico, como en las explicaciones algo paranoicas de ciertos marxistas que han explicado los fenómenos más disímiles —desde la conducta criminal hasta las doctrinas de otros marxistas inmediatamente situados a su izquierda o derecha— por su impacto estabilizador sobre la dominación capitalista.

En segundo lugar, la superestructura podría ser simplemente definida como el conjunto de fenómenos que pueden explicarse —funcionalmente o de otra manera— en términos de la estructura económica de la sociedad. Además de los fenómenos cubiertos por la primera definición, ésta incluiría hechos tales como los siguientes. A veces la distribución del poder político se deriva de un modo inmediato y transparente de la distribución de los recursos económicos: la clase económicamente dominante concentra el poder político en sus propias manos. Quizás sorprenda que este orden de cosas pueda obrar en contra de los intereses de la clase. Si caen víctimas de una avaricia a corto plazo, pueden socavar su poder económico mediante el abuso de su poder político. Éste fue, por ejemplo, el modelo político en la antigua Roma, donde los poderosos senadores-terratenientes utilizaban las rentas del Estado como una fuente adicional de ingresos a expensas de los bienes públicos y la defensa. Aunque esta situación no era óptima para las relaciones de producción, sigue explicándose por ellas. Por poner otro ejemplo, consideremos la tendencia a la distorsión de las creencias por los intereses de clase o la posición de clase. Cuando las víctimas de esta tendencia son miembros de la clase económicamente dominante, sus creencias distorsionadas, aunque sean explicadas por las relaciones de producción, no las refuerzan. En palabras del historiador francés Paul Veyne, las creencias nacidas de la pasión sirven muy mal a la pasión.

En tercer lugar, se podría definir la superestructura simplemente como todos los fenómenos no-económicos. Este procedimiento es insatisfactorio porque se presta fácilmente a los malabarismos verbales. Podemos, por ejemplo, difinir primero un fenómeno como superestructural en tanto que fenómeno no-económico y luego asumir simplemente que puede ser explicado por los fenómenos económicos porque la superestructura debe apoyarse en algo más fundamental, la base económica. Si se adopta esta definición, debemos tener cuidado al menos de no prejuzgar la cuestión de si los

fenómenos superestructurales son o no dependientes de la base económica.

De todas, pienso que la segunda definición encaja mejor con la tradición marxista. Si podemos demostrar que un conjunto de creencias ampliamente extendidas surge directamente de ciertos intereses económicos, aun si dichas creencias no sirven a estos últimos, la mayoría de los marxistas lo relegarían probablemente a la superestructura. La definición va a veces de la mano con la opinión de que la superestructura, así definida, agota todos los fenómenos no-económicos. El contraste con la primera definición, adoptada por Cohen, no es sólo una cuestión de palabras. La importante cuestión sustantiva que encierra es la de si hay fenómenos que caen bajo la segunda definición, pero no bajo la primera. Si no los hay, la explicación funcional sería en realidad tan central en el marxismo como pretendía Cohen. Si los hay, como parece innegable, no puede considerarse como la forma privilegiada de explicación en el materialismo histórico.

En el modo de producción asiático surge un problema conceptual y, con mayor generalidad, en cualquier sociedad donde la burocracia estatal es la principal clase explotadora. Aquí, las relaciones de producción parecen coincidir inmediatamente con las relaciones políticas —«renta e impuestos coinciden»— de tal modo que es difícil ver cómo las últimas podrían ser explicadas por las primeras. La causa y su efecto deben ser entidades distintas. Dado que Marx escribió tan poco sobre los fenómenos superestructurales de las sociedades precapitalistas, es imposible reconstruir una respuesta a este enigma a partir de sus escritos. Lo más probable es que no haya respuesta. La teoría de la base y la superestructura es una generalización, desde sociedades donde al menos es significativa (lo que no quiere decir que sea verdadera) a otras sociedades en las que no puede ser siquiera correctamente enunciada.

Marx vivió y escribió en una sociedad en la que las actividades económicas y políticas estaban extremadamente disociadas. En la Inglaterra de mediados del siglo XIX, estas actividades las realizaban dos conjuntos diferentes de personas: los obreros no votaban y los capitalistas ponían poco interés en la política. De modo similar, en la antigua Atenas los esclavos estaban, desde luego, excluidos de la política, como lo estaban los extranjeros que se entregaban al comercio. En tales sociedades la distinción base-superestructura adquiere significación inmediata. Tiene también sentido, aunque no

tan claro, en sociedades donde las mismas personas están involucradas en sendas economía y política con diferentes papeles sociales. En las sociedades capitalistas modernas se puede ser obrero y también votar, un hombre de negocios y también miembro del parlamento. La distinción se desmorona, sin embargo, en sociedades donde el poder económico y político coinciden de manera inmediata. La Rusia soviética contemporánea es un dramático ejemplo. En esta sociedad no existe un conjunto independiente de relaciones económicas que determine la superestructura política; la política está en todas partes.

LAS ETAPAS DEL DESARROLLO HISTÓRICO

Con el fin de poner orden en la caótica apariencia del cambio histórico, resulta tentador asimilarlo a otro fenómeno conocido. Las metáforas orgánicas de nacimiento, crecimiento, madurez, decadencia y muerte se presentan de manera inmediata. También las distintas analogías geométricas, que nos permiten ver la historia como una línea, un círculo o una espiral. La *línea* subraya aquellas imágenes de la historia basadas en un progreso constante, ininterrumpido. El *círculo* corresponde a visiones del eterno retorno, el ascenso y la caída de los imperios en un ciclo sin cambios. La *espiral* es una noción más compleja. Implica la idea de un ciclo sobreimpuesto a una tendencia lineal de una historia que se repite a niveles cada vez más altos. El modelo lineal puede resumirse como «un paso adelante, y luego otro más»; la concepción circular es «un paso adelante, un paso atrás». Según la perspectiva que adoptemos la espiral puede interpretarse tanto como un «paso atrás, dos adelante» o como «dos pasos adelante, un paso atrás».

Tal como las practicaban especialmente los escritores del siglo XIX, estas analogías tuvieron una influencia desastrosa. Distrajeron la atención de la tarea de fundamentar los procesos históricos en las acciones y motivaciones de los hombres individuales y, en lugar de ello, la concentraron en los modos de encajar los cambios en un modelo más amplio. Hicieron legítimo explicar la historia desde arriba más bien que desde abajo, lo que no quiere decir que no haya tales modelos en la historia, sino sólo que, si los hay, se requieren argumentos para demostrar que no son una mera coincidencia. Esto

es, hay que demostrar que puede esperarse que surjan, bajo una amplia gama de circunstancias, como consecuencias no intencionadas del comportamiento de individuos que actúan movidos por objetivos propios. Los modelos deben ser explicados: por sí mismos no explican nada.

La filosofía de la historia en tres etapas de Marx ilustra el modelo «Un paso atrás, dos adelante». Las comunidades primitivas deben ser destruidas antes de que la comunidad pueda ser recreada en un nivel superior. El materialismo histórico afirma que las etapas sucesivas en este proceso de destrucción son también las portadoras de un desarrollo ininterrumpido de las fuerzas productivas. Conforme se separan los productores cada vez más de sus medios de producción, su trabajo se hace más productivo. La separación es llevada al extremo en el capitalismo, que es también la etapa en que el desarrollo de las fuerzas productivas alcanza su nivel más elevado.

Dentro de este esquema general, ¿cuál es la importancia de los sucesivos modos de producción? Supuesta la necesidad del capitalismo, ¿fueron cada uno de los tres modos precapitalistas de producción pasos igualmente necesarios en el desarrollo de la humanidad hacia el comunismo? Marx parece inclinado a una respuesta afirmativa, pero sin ofrecer realmente ningún argumento para ello. Por ejemplo, no explica por qué el modo de producción asiático no podría haber cambiado por sí mismo hacia un sistema más descentralizado de servidumbre, sin la etapa intermedia de la esclavitud; o —anticipándonos a una posible respuesta— por qué la servidumbre no pudo haber dado origen al capitalismo sin una etapa previa de esclavitud.

El enigma se hace aún más complicado si consideramos una periodización muy distinta de la historia, que Marx emplea simultáneamente con la secuencia de los modos de producción. En los *Grundrisse* y en *El capital,* Marx sostiene que el módulo del desarrollo histórico es *el ascenso y caída del mercado.* Este proceso ocurre dos veces en la historia de la humanidad[4]. La primera coincide con los modos asiático y antiguo de producción; la segunda, con el feudalismo y el capitalismo. Aunque las descripciones de Marx de la secuen-

[4] Es tentador ver un modelo irónico en las recientes tendencias hacia la producción de mercado en los países comunistas: ¿habría dicho Marx que estamos en presencia de la tercera ocurrencia de la secuencia?

cia fluctúan un poco, parecen puntualizar cinco etapas principales.

La primera etapa es la producción para el consumo inmediato dentro de una pequeña comunidad de productores. No hay comercio ni reinversión de excedentes. La transición a la segunda etapa ocurre cuando los miembros de diferentes comunidades entran accidentalmente en contacto en las fronteras e intercambian cualquier producto excedente que pudieran tener. En la tercera etapa, el comercio se vuelve regular y predecible: es el momento de la producción para el intercambio. El comercio a larga distancia reacciona luego sobre la comunidad misma, y así, en la cuarta etapa, se crea un mercado interno. Esta etapa está también marcada por la aparición del dinero. La quinta etapa, finalmente, se caracteriza por la producción para el excedente. Se define no simplemente por el hecho de la explotación, sino también por el hecho de que el objetivo de la explotación es incrementar el excedente, no sólo consumirlo. En sus momentos hegelianos, Marx se refiere a esta etapa como el resultado de la autoexpansión del dinero. Resumiendo: el comercio exterior pasa de producir para el consumo inmediato a producir para el intercambio; el comercio interno, de esto último, pasa a producir para el excedente.

Esta historia lleva a Marx a postular la existencia de la producción para el excedente en el mundo antiguo, cuando la secuencia ocurre por primera vez. Ocasionalmente se refiere a la transformación de una economía esclava patriarcal en otra basada en la producción para el excedente. En otra parte insiste, probablemente con mayor justificación, en los obstáculos que una economía de esclavitud crea para la acumulación de excedente. Con esclavos tiene poco sentido invertir en medios de producción mejorados porque se supone que los esclavos utilizarán mal las herramientas; también la psicología de los propietarios de esclavos es tal que prefieren el consumo suntuoso a la inversión productiva para el excedente. Otra implicación dudosa del esquema es la idea de que el comercio externo no sólo ocurre antes que el comercio interno, sino como su causa directa. En general, esto no parece corresponderse con la experiencia histórica. En la antigüedad, el comercio a larga distancia existía al lado del comercio local, pero no se había formado aún un mercado nacional. Cuando se formó, en el primer período moderno, tuvo lugar (como Marx también lo reconoce en otra parte) gracias a la activa intervención del Estado, no como una consecuencia más o menos automática del comercio exterior.

También, como antes, sigue siendo un enigma por qué la secuencia tuvo que ocurrir dos veces. Marx plantea la cuestión de por qué el capitalismo basado en el trabajo asalariado no se desarrolló en la Roma antigua tras la ruina del pequeño campesinado, pero no ofrece, en realidad, ninguna explicación. La respuesta más plausible, quizás, es que el capitalismo no surgió porque no había un mercado nacional *competitivo*. El lento transporte restringía el intercambio a los mercados locales y al comercio internacional de unos pocos bienes de lujo (y grano). Si en realidad hubiera habido un desarrollo completo del mercado interno, tanto como sugería Marx, el capitalismo habría tenido mayor probabilidad de desarrollo. Tampoco explica Marx por qué la esclavitud dio origen a la servidumbre. De manera notoria, en ninguna parte afronta la cuestión del desmoronamiento del mundo antiguo. Las líneas generales del materialismo histórico implican desde luego que la esclavitud desapareció cuando y porque llegó a ser inferior a la servidumbre como marco para el desarrollo de las fuerzas productivas, pero Marx ni ningún otro historiador marxista, que yo sepa, ha considerado alguna vez seriamente esta explicación.

Es claro que Marx pensaba que la humanidad en su conjunto no podía saltarse ninguna de las etapas de cada una de las secuencias. Los modos de producción tenían que sucederse en un orden específico; el ascenso y caída del mercado tuvo que ocurrir dos veces, cada vez mediante la misma secuencia de etapas. Es menos claro si pensaba que cada país o Estado-nación tenía que pasar por la secuencia completa, o si admitía la posibilidad de que algunos países pudieran tener el privilegio de las «ventajas del atraso» y saltarse una o más etapas. Por una parte, hay un pasaje en uno de los prefacios de *El capital, I,* donde dice que «el país más avanzado industrialmente sólo muestra, frente al menos desarrollado, la imagen de su futuro». Por la otra, está la sugerencia, hacia el final de su vida, de que Rusia podría construir el comunismo directamente sobre la base del sistema agrario comunitario sin pasar por el purgatorio capitalista. Rusia podía emplear la tecnología desarrollada por los países capitalistas sin tener ella misma que seguir sus pasos.

La lección que podemos sacar de los casos, felices o frustrados, de desarrollo económico en el siglo pasado, parece ser que la posición asumida por Marx en *El capital* es la más plausible. Si un país está demasiado atrasado, no será capaz de hacer un uso productivo de la tecnología industrial. La utilización racional de

tecnologías prestadas requiere un conjunto complejo de hábitos mentales que no pueden tomarse ellos mismos prestados. Tienen que ser desarrollados desde dentro. Ello no requiere necesariamente el mismo proceso seguido por los países avanzados; es cierto que la existencia misma de los países más desarrollados crea una diferencia que hace improbable el éxito de la repetición simple. Sin embargo, es difícil negar que los países desarrollados con mayor éxito han seguido el sendero del desenfrenado capitalismo del *laissez-faire:* un sendero que, presumiblemente, hará posible con el tiempo que prescindan de ese sistema. Si existe otro sendero, ningún país lo ha encontrado todavía.

BIBLIOGRAFÍA

Introducción. Con mucho, la mejor exposición del materialismo histórico es la de G. A. Cohen, ob. cit., que supera a todos los anteriores tratamientos.

El desarrollo de las fuerzas productivas. La interpretación de Cohen del papel explicativo de las fuerzas productivas es útilmente complementado por P. van Parijs, «Marxism's central puzzle», en T. Ball y J. Farr (comps.), *After Marx,* Cambridge University Press, 1948, pp. 88-104. Sobre la relación entre el desarrollo de las fuerzas productivas y el crecimiento de la población, véase E. Boserup, *Population and technological change,* University of Chicago Press, 1981. Para una controvertida interpretación de la transición al capitalismo, que acentúa la extracción de excedente más que el cambio técnico, véase S. Marglin, «What do bosses do?», en A. Gorz (comp.), *The division of labour,* Longman, 1976, pp. 13-54. Un sumario y una discusión muy útiles de las concepciones de Trotski se encuentran en B. Knei-Paz, *The social and political thought of Leon Trotsky,* Oxford University Press, 1977. Un análisis influyente de las condiciones económicas de la revolución se encuentra en J. Davies, «Toward a theory of revolution», *American Sociological Review,* 27 (1962): 1-19.

Base y superestructura. Sobre este problema, el libro de Cohen se complementa con dos de sus últimos artículos: «Reconsidering historical materialism», *Nomos,* 26 (1983): 226-51, y «Restritive and inclusive historical materialism», en B. Chavance (comp.), *Marx en perspective,* Ecole des Hautes

Etudes en Sciences Sociales, 1985, pp. 53-76. Para un desafío a la posibilidad de distinguir entre base y superestructura en *cualquier* sociedad, véase S. Lukes, «Can the base be distinguished from the superstructure?», en D. Miller y L. Siedentorp (comps.), *The nature of political theory*, Oxford University Press, 1983, pp. 103-20.

Las etapas del desarrollo histórico. Una buena discusión conceptual de las periodizaciones marxistas de la historia es la de E. Gellner, «A Russian Marxist philosophy of history», en E. Gellner (comp.), *Soviet and western anthropology*, Columbia University Press, 1980, pp. 54-82. Los análisis historiográficos de las dificultades encontradas por los historiadores rusos y chinos al aplicar la teoría marxista de las etapas a sus propios países, incluyen a C. Black (comp.), *Rewriting Russian history*, Praeger, 1956, y a A. Feuerwerker (comp.), *History in Communist China*, MIT Press, 1968. Las discusiones del sueño ruso —más antiguo que el comunismo— de aprovechar las ventajas del atraso para sobrepasar al capitalismo, incluyen a A. Gerschenkron, *Economic backwardeness in historical perspective*, Harvard University Press, 1966, y a Knei-Paz, *Social and political thought of Trotsky*.

7. CONCIENCIA DE CLASE Y LUCHA DE CLASES

INTRODUCCIÓN

Es una verdad de Perogrullo que los individuos tienen interés en mejorar su situación. Las estrategias disponibles pueden basarse en el mejoramiento colectivo e individual. Centrémonos en los aspectos en que su situación puede ser mejorada sólo colectivamente, mediante la creación de bienes públicos que están fuera del alcance del esfuerzo individual. En toda sociedad existen grupos organizados que intentan promover los intereses, concebidos globalmente, de sus miembros. Habrá también muchos individuos con fuertes intereses en algún bien público o acción colectiva, pero que por diversas razones no han podido unir sus fuerzas a las de otras personas con intereses similares. Finalmente, habrá algunos que objetivamente parezcan tener un fuerte interés en algún bien público, aunque, subjetivamente, no lo experimentan así.

De éstos, el segundo grupo de personas constituye una categoría inestable. Si son incapaces de elevarse al primero, tenderán a hundirse en el tercero. A la larga, es psicológicamente difícil mantener un deseo fuerte por algo que manifiestamente está fuera del alcance. La tensión se resuelve, por lo común, reduciendo el nivel de aspiraciones y ajustando el conjunto de valores hasta dar menor importancia a aquello que de ninguna manera será obtenido. Ocasionalmente, se resuelve también ajustando nuestras creencias hasta poder pensar que es posible conseguir lo que uno quiere, pero esta solución es intrínsecamente menos estable. Usualmente, más tarde o más temprano, la acumulación de evidencias en contra de nuestras creencias forzará un reajuste de necesidades y deseos.

La teoría de clases de Marx comienza con un cierto conjunto de intereses objetivamente definidos, creado mediante relaciones de explotación y dominio en la producción. Hablando objetivamente, las personas tienen interés en no ser explotadas ni dominadas. Para la mayoría de ellas, este interés puede ser realizado sólo mediante la

acción colectiva. El mejoramiento individual mediante la movilidad social ascendente es una opción para algunos, pero no para la gran mayoría. La teoría plantea primero, aunque insuficientemente, la cuestión de por qué algunos intereses objetivos emergen como subjetivamente sentidos mientras que otros no lo hacen. Investiga después, de modo mucho más extenso, a las personas que han ascendido de la tercera a la segunda categoría, y después hasta la primera. Tomados en conjunto, estos análisis constituyen una teoría de la conciencia de clase.

A continuación, la teoría plantea el problema de la lucha de clases. Ante varias clases organizadas con intereses opuestos, ¿cuál será el resultado de la confrontación de unas con otras? Marx sostenía que éste es el problema central para comprender el cambio social, dado que afirmaba que, en última instancia, todos los conflictos sociales se reducen a la lucha de clases. Una versión cruda de esta afirmación es que sólo los intereses de clase pueden cristalizar en grupos de interés organizados. A la luz de la persistente importancia de los movimientos sociales religiosos, étnicos, nacionalistas y lingüísticos, la afirmación no puede defenderse en esta versión. Otras versiones, más sofisticadas, resultan asimismo insostenibles. Aunque la centralidad de la lucha de clases en el cambio social no puede defenderse como una proposición general, era bastante plausible en el tiempo y lugar de Marx. Su teoría de la lucha de clases en la Europa de mediados del siglo XIX, sigue siendo uno de sus logros más impresionantes, especialmente cuando se considera en conjunción con su teoría de la explotación, por un lado, y su teoría del Estado capitalista, por otro.

EL CONCEPTO DE CLASE

Marx nunca puso sobre el papel lo que entendía por una clase. Es posible, no obstante, reconstruir una definición a partir de sus escritos, teniendo en cuenta a qué grupos daba el nombre de clases, de qué grupos decía explícitamente que no eran clases, y a qué propósito el concepto ha de servir en su teoría general. En particular, su idea de que las clases son las unidades básicas de los conflictos sociales requiere una definición que abarque un número pequeño, determinado, y no arbitrario de clases. Las clases no

pueden definirse mediante puntos discretos arbitrarios en una escala continua: tienen una existencia real como grupos de interés organizados no sólo como constructos en la mente del observador. Por otro lado, la clase no puede reducirse a una oposición dicotómica entre los que tienen y los que no tienen, o entre explotadores y explotados. Es esencial en el enfoque de Marx que el número de clases, aunque pequeño, sea mayor de dos, porque de otra manera no habría lugar para las alianzas de clase, que desempeñan un importante papel en su teoría de la lucha de clases.

Existen unos quince grupos a los que Marx se refiere en cuanto clases: burócratas y teócratas en el modo de producción asiático; hombres libres, esclavos, plebeyos y patricios bajo la esclavitud; señores, siervos, maestros artesanos y jornaleros bajo el feudalismo; capitalistas industriales, capitalistas financieros, terratenientes, campesinos, pequeña burguesía y trabajadores asalariados bajo el capitalismo. No podemos, sin embargo, definir simplemente el concepto de clase con esta lista. Para decidir si los ejemplos configuran un conjunto coherente, necesitamos una definición general para contrastarlos con ella. También hemos de poder aplicar el concepto a más sociedades que aquellas estudiadas por Marx. Con respecto a éstas, necesitamos saber si su enumeración de las clases es exhaustiva o si podría haber otras, aparte de las citadas. Debemos, en resumen, conocer en virtud de qué propiedades estos grupos son clases.

Un posible criterio puede excluirse desde el principio: Marx nos dice, en pocas palabras, que las clases no se diferencian por el ingreso. Aunque los miembros de clases diferentes ganarán, usualmente, ingresos diferentes, no tienen por qué hacerlo; y aun cuando lo hacen no es en virtud de este hecho por el que pertenecen a clases diferentes. Rechaza también la idea de que las clases pueden distinguirse por las ocupaciones de sus miembros, esto es, por la naturaleza específica del trabajo que realizan. Es el contexto de trabajo, no el trabajo mismo, lo constitutivo de la clase. Finalmente, podemos excluir la idea de que las clases se diferencian por el *status*, sea éste el criterio del *status* informal del honor o el criterio formal de pertenecer a una orden legal. De éstos, el primero ofrece una distinción cultural y el segundo una distinción jurídica; ninguno de ellos es un concepto económico. La referencia de Marx a patricios y plebeyos como clases distintas sólo puede verse como un *lapsus*[5].

[5] Otro lapso en esta lista es la inclusión de los hombres libres como una clase

Aunque la mayoría de los plebeyos eran pobres, algunos de ellos eran, a todos los efectos económicos, indistinguibles de los patricios.

En la ciencia social contemporánea, el ingreso, la ocupación y el *status* son conceptos centrales en el estudio de la estratificación social. Este hecho no implica ninguna inconsistencia con el marxismo, porque la teoría de la estratificación y la teoría de las clases tienen propósitos diferentes. La última plantea principalmente la cuestión de qué *grupos* organizados serán los principales actores de la acción colectiva y los conflictos sociales; la primera, por qué los *individuos* difieren en aspectos tales como inclinaciones, consumo, salud o hábitos matrimoniales. Al menos esta distinción es válida con respecto al propio Marx, que no tenía una teoría sociológica en el sentido moderno del término. En su disección del capitalismo, se centró casi exclusivamente en los fenómenos políticos y económicos, a expensas de la textura y los sucesos de la vida cotidiana fuera del lugar de trabajo. Los intentos posteriores de crear una sociología marxista basada en el concepto de clase han planteado algunas de las mismas cuestiones que la teoría de la estratificación. En la medida en que los objetivos de los dos enfoques se solapan, son en realidad incompatibles, al menos si cada uno pretende ofrecer la explicación completa de los fenómenos sometidos a análisis.

Habiendo rechazado el ingreso, la ocupación y el *status* como criterios de clase, hay otras cuatro definiciones plausibles a considerar: la propiedad, la explotación, el comportamiento de mercado y la dominación. Todas han sido seriamente propuestas por seguidores o estudiosos de Marx. Con la excepción de la explotación, todas terminan siendo elementos necesarios en la definición reconstruida final. La tarea de reconstrucción es difícil por la variedad de sistemas económicos a los que la definición habrá de aplicarse. Por un lado, tiene que funcionar igualmente bien en las economías de mercado y en las que no son de mercado; por el otro, debe ser aplicable tanto a sociedades en las que los medios de producción son poseídos individualmente y a sociedades en las que la regla es la propiedad corporativa: de la Iglesia, el Estado o la gran corporación moderna. Comencemos con el caso que más ocupó a Marx: las economías de

separada. La noción es incompleta, ya que no especifica la relación del hombre libre con los otros medios de producción, además de su propia fuerza de trabajo. Una vez hecho esto, la categoría se subdivide en dueños de esclavos, productores independientes y hombres libres sin propiedad: tres clases distintas en lugar de una.

mercado con propiedad individual de los medios de producción.

Con mayor frecuencia, los miembros de la clase se definen por la propiedad o falta de propiedad de los medios de producción. Para los propósitos de Marx, esta definición no puede agotar la cuestión, aunque seguramente es una importante parte de ella. Dependiendo de cómo se la entienda, permite tanto hilar excesivamente grueso como hilar excesivamente fino. Excesivamente grueso, si todos los agentes que poseen ciertos medios de producción, aparte de su propia fuerza de trabajo, se incluyen en una clase, dado que esto no nos permitiría distinguir terratenientes, capitalistas, artesanos y campesinos entre sí. Excesivamente fino, si los agentes son relegados a clases diferentes según la cantidad de medios de producción que poseen, porque esto crearía una fragmentación infinita de las clases. Se puede plantear una objeción similar al uso de la explotación como criterio de clase. Si todos los explotadores se incluyen en una clase y todos los explotados en otra, perderemos de vista las sutilezas del modelo marxiano de capitalismo, basado en seis clases. Si por otra parte la clase pasa a ser una cuestión del grado de explotación, el concepto, una vez más, viene a estar diferenciado de un modo excesivamente fino.

El comportamiento de mercado es un criterio más plausible. La clase obrera se compone de los que venden su fuerza de trabajo, la clase capitalista de los que compran fuerza de trabajo; la pequeña burguesía, de los que no hacen ninguna de las dos cosas. El mercado de crédito, de manera similar, da origen a las clases de prestamistas y prestatarios de capital, y el modelo de la propiedad de la tierra crea las clases de terratenientes, arrendatarios y campesinado independiente. El criterio, sin embargo, hace demasiado hincapié en el comportamiento real y demasiado poco en las causas del comportamiento. Un miembro de una familia rica que se emplea como obrero en una fábrica para ver cómo es la vida desde abajo no se va a transformar por ello en un miembro de la clase obrera, como tampoco lo hará un estudiante graduado autoproletarizado. Aunque vendan su fuerza de trabajo, no están forzados a hacerlo. Un obrero es alguien que vende su fuerza de trabajo porque tiene que hacerlo, o, con mayor generalidad, porque éste es el mejor modo de utilizar sus dotaciones productivas. El concepto de clase, para ser útil en una teoría de lucha social, tiene que agrupar únicamente a quienes están unidos por la necesidad y por un destino común. De ahí que en las economías de mercado con propiedad privada de los medios de

producción, una clase se componga de individuos que deben seguir un comportamiento similar de mercado si quieren hacer el mejor uso de lo que poseeen. La propiedad de los medios de producción entra en esta definición, no directamente, sino en cuanto determina qué comportamiento de mercado es el óptimo. *El comportamiento generado por las dotaciones* se transforma en el criterio de clase.

El criterio se aplica también, más evidente (y trivialmente), a las economías sin mercado, con propiedad individual de los medios de producción. Esclavos y siervos trabajan para otros porque, dada su falta de propiedad plena de su fuerza de trabajo, no pueden hacer nada mejor por ellos mismos. Los propietarios de esclavos y señores son extractores de excedente porque, dada su propiedad total o parcial de fuerza de trabajo ajena, ésta es su mejor estrategia. La distribución de las dotaciones genera la estructura de clases de una manera inmediata. En las economías de mercado, la derivación es más indirecta. No se puede predecir, en una simple inspección de quién posee qué, quién terminará en tal o cuál clase. Una persona con un pequeño capital podría, dependiendo de las dotaciones de otros agentes, descubrir que puede utilizarlo mejor como obrero, como artesano autónomo o como pequeño capitalista.

Las economías con propiedad corporativa son menos manejables. Para comprender su estructura de clase debemos ir más allá de Marx en un aspecto importante. Marx sugiere que la clase dominante en el modo de producción asiático y en sistemas similares se componía de oficiales del gobierno que basaban su dominio en la explotación del campesinado. Es implausible, sin embargo, pensar en la burocracia como un todo, desde el emperador hasta su ayudante de cámara, como una clase única y unitaria. Si el concepto de clase ha de ser de utilidad para comprender los conflictos sociales, debe permitirnos distinguir varias clases dentro de la burocracia. La explotación no ofrece una línea divisoria adecuada. Un burócrata subordinado apenas sería capaz de decir si recibió bienes que excedían de su tiempo de trabajo, y, en consecuencia, no sabría a qué clase pertenece. La clase se transformaría en un constructo analítico, no en parte de una realidad social. El *poder* —relaciones de dominio y subordinación en una cadena jerárquica de mandos— es más plausible como criterio de diferenciación. Se podría distinguir, por ejemplo, entre altos dirigentes que solamente dan órdenes; dirigentes medios, que tanto dan como reciben órdenes, y subordinados, que están únicamente en el punto de recepción final de las órdenes. Tales

relaciones son la sustancia del conflicto social; son una extensión natural del concepto de clase de Marx.

La misma propuesta vale inmediatamente para el capitalismo moderno, dominado por grandes corporaciones organizadas jerárquicamente. Dados los objetivos de la teoría de Marx, sería absurdo hacer que todos los empleados de la corporación, desde el presidente hasta el obrero no especializado, pertenezcan a la misma clase[6]. De nuevo, el dar y recibir órdenes parece ser el criterio más plausible para trazar las líneas internas de división de clase dentro de la jerarquía corporativa. La corporación moderna descansa sobre un conflicto triangular de intereses entre accionistas, directivos y obreros, que difiere en casi todos los aspectos importantes del conflicto dicotómico entre capitalistas y obreros al que se refería Marx.

Otra vez, sin embargo, el criterio propuesto es demasiado conductista. Necesitamos saber en virtud de qué bienes algunos acaban siendo altos directivos, otros directivos medios, y aun otros, la mayoría, simples subordinados. Las especializaciones cuentan mucho probablemente, como así también varias formas de «capital cultural» adquiridas en la familia. Estos procesos son todavía mal comprendidos. Los enormes salarios que reciben los altos ejecutivos presentan también un enigma, más allá de los problemas generales que el trabajo especializado plantea a la teoría marxista. No está claro por qué un ejecutivo vicepresidente vale diez veces más para la empresa que un ingeniero jefe, aun suponiendo que sepamos por qué el último gana cinco veces más que un obrero no especializado. Estos problemas apuntan a la necesidad de una teoría marxista de la empresa que tome adecuada nota de las estructuras profesionales y de la dominación jerárquica.

De este análisis se sigue que las relaciones inmediatas entre las clases son de dos tipos. Por una parte, hay una transferencia de excedente desde abajo; por otra, transferencia de órdenes desde arriba. Obsérvese que transferencia de excedente no es lo mismo que explotación. El excedente es transferido desde el arrendatario capita-

[6] Si los altos ejecutivos reciben acciones de la corporación por encima de su salario, transformándose así en copropietarios, el análisis marxista clásico sigue siendo aplicable en alguna medida, pero no sin tensión. Cuando la propiedad se asigna como incentivo al rendimiento, para reducir el «problema del agente-principal», que de otra manera contamina la gran corporación, ya no puede ser considerada como variable independiente que explica la posición de clase.

lista al terrateniente, pero el último no explota al primero. Ambos son explotadores que viven del trabajo de los obreros a los que explotan. De manera similar, puede haber transferencia de excedente desde un agente explotado a otro, como cuando un artesano endeudado extrae un excedente de unos pocos ayudantes contratados y lo transfiere a su acreedor, mientras él permanece, en el balance, explotado. El conflicto de clase está típicamente provocado por tales confrontaciones inmediatas, cara a cara.

Las relaciones más remotas pueden ser más relevantes. Los ayudantes del artesano deben quizás dirigir su lucha contra el usurero que está explotando a su jefe. Los obreros agrícolas deben ver que detrás de su enemigo inmediato, el arrendatario capitalista, hay un enemigo más formidable, el terrateniente. Sin embargo, no es éste el modo en que la lucha de clases funciona normalmente. Si llega a ser visto, el enemigo remoto lo será como socio en una alianza potencial contra el oponente común. Esto se ve incluso con mayor claridad en las cadenas jerárquicas de mando. Hay una tendencia extendida, entre los que están sometidos a cualquier sociedad burocrática, a dirigir sus odios contra los niveles intermedios de la jerarquía y absolver de antemano a los niveles altos de cualquier responsabilidad por sus males. «¡Ojalá lo supiese el rey!» Dado que la lucha de clases tiene a menudo este carácter de miopía, quizás sea menos probable producir cambios sociales a gran escala de lo que creía Marx.

CONCIENCIA DE CLASE

El concepto de clase, así definido, presupone que hay interacción entre los miembros de diferentes clases mediante transferencia de excedente o de órdenes. No presupone la interacción entre los miembros de una clase dada o una conciencia de intereses comunes. La teoría de la conciencia de clase intenta explicar bajo qué condiciones los miembros de una clase toman conciencia de que tienen una situación e intereses comunes y, además, que son capaces de organizar una defensa colectiva de tales intereses. En realidad, la palabra «teoría» es muy fuerte. Marx hizo algunos comentarios sobre el surgimiento de la conciencia de clase entre los obreros de Inglaterra y la carencia de ella entre el campesinado francés. Sostuvo

también, aunque de manera muy ambigua, que el Estado capitalista es una expresión de la conciencia de clase capitalista. Estas observaciones ofrecen puntos de triangulación para la construcción de una teoría más general de la conciencia de clase, pero por sí mismas no llegan a constituir una tal teoría.

En *La ideología alemana,* Marx pone el dedo en el obstáculo central a la acción organizada de clase: el problema del francotirador. «La actitud del burgués ante las instituciones de su régimen es como la del judío ante la ley; las elude siempre que sea posible hacerlo en cada caso individual, pero quiere que todos los demás las observen». Los ejemplos en los escritos de Marx incluyen la regulación de la duración de la jornada de trabajo, las leyes que permiten la expropiación de la propiedad privada y las leyes que refuerzan la competencia. No estableció en términos igualmente explícitos el dilema paralelo de la clase obrera, pero es suficientemente obvio que las huelgas, la formación de los sindicatos y la revolución también están sujetos a los problemas del francotirador. *Explicar la conciencia de clase implica explicar por qué los miembros de una clase eligen la estrategia cooperativa en su Dilema del Prisionero.*

La cooperación entre miembros de una clase puede estudiarse desde varias perspectivas. Primero, podemos analizar las condiciones próximas subjetivas para la cooperación, es decir, la información y la motivación que inducirá a los miembros de la clase a participar en una acción colectiva en beneficio de su clase. A continuación podemos buscar las condiciones sociales ulteriores bajo las cuales podrán darse las condiciones subjetivas requeridas. O finalmente, podemos decidir cortocircuitar la etapa subjetiva en su conjunto e intentar establecer conexiones directas entre las condiciones sociales y la propensión a la cooperación. El primer enfoque es el del teórico de la elección racional o del psicólogo social; el último, el de la mayoría de los historiadores y sociólogos. El segundo representa una síntesis ideal, tan difícil de conseguir como recompensadora. Marx, en general, se limitó al tercer enfoque, el de la «caja negra». Aunque este enfoque puede, en algunos casos, ser una respuesta apropiada al riesgo del reduccionismo prematuro, no puede en general reclamar superioridad.

Una primera condición para una acción colectiva concertada es que los miembros de la clase tengan una comprensión correcta de su situación y de su interés. El campesinado francés, hacia 1850, por ejemplo, estaba bajo la influencia de las *idées napoléoniennes,* una

concepción de su interés adecuada a la época de Napoleón I, pero ya no a la de su sobrino, Napoleón III. La pequeña propiedad de la tierra se había correspondido con el interés del campesinado cuando representaba una liberación de la opresión feudal. Ello ya no ocurrió cuando los usureros urbanos aparecieron como los nuevos explotadores del campesinado. Objetivamente, el interés de los campesinos yace ahora en la alianza con el proletariado urbano, mientras que antes habían encontrado un aliado natural en la burguesía. Subjetivamente fueron incapaces de ir más allá de la antigua concepción trasnochada de sus intereses.

Marx fue algo más optimista respecto a la capacidad de los obreros ingleses para formarse una concepción adecuada de sus intereses. Sin embargo, se sintió también frustrado por su falta de conciencia de clase revolucionaria, que imputaba en parte a su falta de comprensión de sus intereses reales. Hacia 1850, después del colapso del movimiento cartista, explicó la confusión de los obreros por el hecho de que estaban luchando en una guerra de dos frentes. Debido a que los capitalistas no se hicieron con el poder político, sino que dejaron su ejercicio en manos de la clase de la aristocracia terrateniente, los obreros quedaron confusos sobre la naturaleza de su enemigo real: ¿el capital o el gobierno? Luchando simultáneamente contra la opresión política y la explotación económica, y sin comprender que la primera era sólo la extensión de la última, tenían una idea muy vaga de dónde radicaban sus intereses. Hacia 1870, la guerra de dos frentes fue reemplazada por el argumento de divide-y-vencerás. Marx sugiere aquí que, de no haber sido por la presencia de los irlandeses, los obreros ingleses habrían estado más capacitados para percibir sus intereses reales y su enemigo real. Teniendo a quién menospreciar por debajo de ellos, se olvidaron del enemigo principal, que estaba encima de ellos.

La versión de Marx de ambos argumentos era excesivamente funcionalista (o conspirativa). Sugería que la presencia de un gobierno separado del capital y de las escisiones internas en la clase obrera podía explicarse por el hecho de que proporcionaban un pararrayos que atraía hacia sí el odio de los obreros y lo alejaba del capital. Los argumentos pueden, sin embargo, conservarse sin apelar a este supuesto. El segundo puede reformularse sin ninguna referencia a los intereses del capital y sólo en términos de la psicología de la clase obrera. La frustración mental y la tensión generadas por el estado de subordinación son aliviadas trazando la principal línea

divisoria de la sociedad por debajo, más bien que por arriba. Haciéndose eco del «Quiconque est maître ne peut être libre» de Rousseau, Marx escribe que «un pueblo que subyuga a otro pueblo forja sus propias cadenas». El primer argumento es un caso especial de la afirmación más general de que en una sociedad con conflictos múltiples y superpuestos se hace difícil discernir la causa última o principal de la opresión (asumiendo, injustificadamente, que haya *una* causa última que explique todas las demás). Otro caso especial es la importancia de las confrontaciones cara a cara, que se distinguen de las luchas contra oponentes más remotos.

Asumiendo que los miembros de la clase tienen una correcta comprensión de sus intereses en cuanto clase, ¿qué motivaciones son necesarias para producir una acción colectiva? Dado que Marx tenía poco que ofrecer a modo de respuesta, nos vemos forzados a ir más allá de los textos y presentar algunas especulaciones basadas en trabajos recientes sobre acción colectiva. Según una interpretación, que parece especialmente apropiada a la acción colectiva capitalista, la cooperación está a mano porque los miembros de una clase se implican en una interacción repetida o continuada. Cooperan porque esperan reciprocidad o porque tienen miedo a las represalias en interacciones futuras. Según otra, que parece más adecuada a la acción colectiva de la clase obrera, es que la cooperación refleja una transformación de la psicología individual que incluya sentimientos de solidaridad, altruismo, justicia y otros similares. Otra interpretación relacionada, aunque diferente, sugiere que la acción colectiva deja de ser un Dilema del Prisionero porque los miembros dejan de considerar la participación como costosa: llega a ser un beneficio en sí mismo por encima del bien público que se intenta producir. Finalmente, no deberíamos excluir que la acción colectiva puede ocurrir porque los miembros actúan de manera irracional. Es ésta, sin embargo, una explicación de último recurso de la que sólo deberíamos disponer cuando es posible especificar el tipo de irracionalidad operante.

Para elegir entre tales explicaciones hará falta manejar gran cantidad de información sobre los estados mentales de los individuos implicados; más, en realidad, de la que puede usualmente sacarse del registro histórico. Dada la habitual escasez de la evidencia, son más robustas las correlaciones macrosociológicas, que explican la acción colectiva exitosa en términos de características sociales. Marx acentúa dos de tales características. Por un lado, el aislamiento o pro-

ximidad de los miembros con respecto a los demás son factores importantes en la conciencia de clase. La impotencia del campesinado francés, según Marx, se debió al aislamiento geográfico entre ellos y a la falta de medios de comunicación. Inversamente, la mayor conciencia de clase de los obreros de las fábricas inglesas se debe al hecho de estar «disciplinados, unidos, organizados por el mecanismo mismo del proceso de producción capitalista». Por otro lado, aunque menos decisivamente, Marx menciona el alto grado de cambio de empleo en los miembros de una clase como obstáculo para la conciencia de clase. Como Tocqueville, Marx sugería que las clases en América estaban en un estado de «flujo constante» que evitaba su solidificación en actores colectivos. Escribiendo sobre Europa, sugiere que la pequeña clase media es políticamente débil porque se encuentra «sufriendo un constante proceso de descomposición y renovación».

Hay otros factores menos acentuados por Marx que afectan a la probabilidad de la acción colectiva. El nivel de vida, en términos absolutos y relativos, es particularmente importante. El nivel absoluto configura la acción colectiva de dos maneras opuestas. Por una parte, la pobreza ofrece un fuerte impulso para la acción colectiva porque los muy pobres no tienen «nada que perder excepto sus cadenas» (a menos que las clases dominantes se las arreglen para asegurarles un destino peor que la muerte si fracasan). Por la otra, la pobreza crea un obstáculo para la acción colectiva, que normalmente requiere algunos recursos. Los obreros más pobres pueden sentir una fuerte inclinación a la huelga, pero también son menos capaces de aguantar mucho tiempo sin un salario[7]. El efecto neto de estas dos tendencias es, en general, indeterminado.

El nivel de vida puede también evaluarse en términos relativos, comparándolo con el de otros grupos o con algún nivel de expectativa. Desde Tocqueville, las dos proposiciones siguientes han sido ampliamente aceptadas. Primero, es más probable que la acción colectiva sea provocada por las pequeñas desigualdades que por las grandes, debido a que las últimas son vistas generalmente como inmutables, como hechos casi naturales en la sociedad en que se

[7] Por ello, el dicho «la necesidad es la madre de la acción colectiva» afronta la misma dificultad que la idea relacionada, «la necesidad es la madre de la ciencia». Las proposiciones podrían ser comprobadas observando la tasa de formación sindical y de cambio técnico durante etapas diferentes del ciclo comercial.

vive. Segundo, las revoluciones tienen más probabilidad de ocurrir cuando las condiciones han comenzado a mejorar que cuando son establemente malas, porque las expectativas de futuras mejoras tienden a superar las posibilidades reales y generar así la frustración.

Los problemas del francotirador que surgen dentro de las clases explotadoras y dominantes serán resueltos, según Marx, por el Estado. Esta opinión será discutida más adelante. Cualquiera sea su plausibilidad como teoría del Estado, es obviamente incompleta como teoría de la acción colectiva. Por una parte, los capitalistas y otras clases dominantes-explotadoras tuvieron problemas de acción colectiva antes de lograr el poder político. Por otra, cuando hay varias de estas clases en una sociedad dada, por ejemplo, terratenientes y capitalistas, el Estado puede a lo sumo imponer la acción colectiva en una de ellas, a menudo a expensas de las otras. Para soluciones no estatales a los problemas de la acción colectiva dentro de las clases explotadoras y dominantes buscaremos en vano la guía en Marx. No tiene nada que decir, por ejemplo, acerca de la formación de cárteles, equivalente capitalista de la formación de sindicatos.

LUCHA DE CLASES

Las formas de la lucha de clases son muchas y variadas. Van desde la manipulación escondida hasta el conflicto abierto; desde la confrontación directa entre las dos clases implicadas en una relación de explotación y dominación hasta la formación de complejas alianzas en las que se implican tres o más clases. Los intereses de los partidos pueden ser implacablemente opuestos o concordantes en ciertos aspectos. La arena de la lucha de clases puede ser una empresa, una rama de la economía o el sistema político; los objetivos pueden ir desde el incremento salarial hasta la creación de un nuevo y completo conjunto de relaciones de producción. Lo que convierte un conflicto en lucha de clases es, primero, que los partidos involucrados sean clases, y segundo, que los objetivos de la lucha sean intereses que tienen en cuanto clases; no, digamos, en cuanto ciudadanos o grupos étnicos.

Marx tiene poco que decir sobre la lucha de clases en las sociedades precapitalistas, a excepción de algunas observaciones sobre la antigüedad clásica. Obsérvese que aquí la principal forma de

lucha de clases era el conflicto entre deudores y acreedores o entre pequeños y grandes terratenientes. Dice explícitamente que los esclavos no tomaron parte en la lucha de clases; eran más bien el «pedestal pasivo» de la lucha de clases entre diferentes grupos de hombres libres. Se puede aceptar este análisis y sostener empero que el conflicto objetivo de intereses entre los esclavos y sus dueños no careció de consecuencias. Si hay pocos ejemplos de esclavos comprometidos en una acción colectiva es porque los propietarios de esclavos se cuidaron bien de reducir la probabilidad de que ello ocurriera mezclando esclavos de diferentes nacionalidades y manipulando de otras maneras las condiciones en que los esclavos podían llegar a tener conciencia de sí mismos.

Esta *lucha de clases anticipada* es un fenómeno muy extendido. Incluye, por ejemplo, la elección deliberada de tecnología inferior si otra mejor pudiera fomentar la conciencia de clase de los obreros (facilitando la comunicación entre ellos) o mejorar su capacidad negociadora (haciéndoles difíciles de sustituir o haciendo a la empresa más vulnerable a huelgas que paralizarían la costosa maquinaria). En las sociedades capitalistas contemporáneas con frecuencia adopta la forma de incrementos de salario hasta donde se elimina el riesgo de formación de sindicatos, pero siempre por debajo del nivel que un sindicato sería capaz de conseguir para sus miembros. En muchas sociedades las luchas de clase han sido anticipadas por las clases dominantes, que manipulan los medios de comunicación siguiendo el principio general de «divide y vencerás». A veces estas estrategias son más eficientes que la represión violenta de los intentos de las clases explotadas de organizarse, porque la represión puede tener el efecto de unificar a la oposición más que destruirla.

Marx se ocupó principalmente de las formas abiertas de la lucha de clases, en las que se enfrentaron dos o más clases organizadas. Sus análisis de la lucha de clases a mediados del XIX en Inglaterra, Francia y Alemania, estaban en su mayoría basados en el supuesto de una constelación triangular de clases, con una tercera fuerza de terratenientes, capitalistas financieros o funcionarios del gobierno, añadida a los capitalistas industriales y los obreros. Aunque Marx creía que el resultado de la lucha de clases a largo plazo estaba configurado por el conflicto entre capital y trabajo, las modalidades de la lucha se ven fuertemente influidas por la presencia de este tercer actor colectivo.

En la medida en que la lucha entre trabajo y capital concierne a la existencia misma del modo capitalista de producción, sus intereses son diametralmente opuestos. Aunque Marx esperaba que la lucha de clases se desarrollara en esta dirección, el enfrentamiento entre capitalistas y obreros en su época tuvo objetivos más inmediatos. Dando por supuesta la organización capitalista de la producción, los obreros reivindicaban mayores salarios y mejores condiciones de trabajo, como lo hacen hoy en día. En este marco, los capitalistas y obreros tienen algunos intereses comunes. Aunque con intereses hondamente opuestos sobre la división del producto social, ambos tienen interés en incrementarlo. De ahí, por ejemplo, que huelgas y *lockouts* sean armas de doble filo en la lucha de clases por la pérdida de producción que pueden provocar. En cierta medida tienen también intereses coincidentes sobre cómo hay que dividir el pastel social. Los capitalistas tienen interés en contener su avaricia a corto plazo y en evitar la superexplotación de los obreros; los obreros tienen interés en evitar demandas salariales excesivas porque el futuro incremento salarial depende de que se deje algo para el beneficio y la reinversión capitalista. Marx reconoció estas interdependencias de intereses, aunque en su obra ocupan un segundo lugar ante la prioridad del conflicto de intereses.

Los capitalistas viven del excedente creado por los obreros. Marx insistía, sin embargo, en que también fuerzan la creación del excedente del que se apropian. En su función empresarial, son como los agentes de bolsa, que reúnen a personas con especialidades complementarias para hacerlas más productivas que si estuvieran aisladas. Aunque no tienen derecho a apropiarse del excedente que hacen que se produzca, sigue siendo cierto que, en palabras de Marx, «ayudan a crear lo que va a ser deducido». En contraste, sostenía Marx que los terratenientes, los capitalistas financieros o los burócratas ni siquiera tienen esta función productiva indirecta. No son nada más que parásitos. De aquí surge un conflicto que enfrenta, por un lado, a obreros y capitalistas industriales, y por el otro, a las clases que no contribuyen al producto social neto. Los dos bloques son totalmente opuestos, sin intereses comunes.

En consecuencia, sobre una base puramente económica, deberíamos esperar una alianza entre los obreros y los capitalistas contra estas clases improductivas. Este modelo de formación de coaliciones se observó en la lucha de los capitalistas y obreros ingleses por la derogación de las leyes cerealeras o en las primeras etapas de las

revoluciones francesa y alemana de 1848. Sin embargo, los capitalistas se encontraron pronto con un dilema: habiendo vencido con la ayuda de los obreros, corrían el riesgo de ser vencidos a manos de los obreros. Refiriéndose a Inglaterra, Marx escribe que los capitalistas entonces «prefieren comprometerse con el fugaz oponente a fortalecer al enemigo futuro». En un comentario, casi contemporáneo, sobre Francia, pregunta retóricamente: «¿Qué es la reducción del beneficio por las finanzas, comparado con la abolición del beneficio por el proletariado?» Hay dos razones diferentes por las que la clase capitalista podría desear un compromiso con las clases dominantes precapitalistas, incluso a algún coste para sus beneficios. Primero, combinando sus fuerzas, las clases explotadoras pueden reprimir a las clases explotadas de manera más eficiente. Éste es el argumento que Marx frecuenta en sus escritos sobre Francia y Alemania. En segundo lugar, está el argumento de la guerra-de-dos-frentes: los capitalistas pueden ganar difuminando las líneas del conflicto de clases, esto es, forzando a los obreros a dividir sus energías entre el capital y el gobierno. Es el argumento principal esgrimido en los escritos sobre la política inglesa.

Este análisis descansa en una divergencia entre los intereses políticos y económicos de la clase capitalista. La distinción es un caso especial de una más general, entre sus intereses económicos a corto y a largo plazo. El interés principal a largo plazo de los capitalistas es la sobrevivencia a largo plazo, que puede depender de tener un Estado cuyas decisiones no coinciden en cada uno y en todos los casos con los intereses económicos a corto plazo del capital[8]. Recordemos aquí que los intereses económicos de la clase pueden en sí mismos diferir de los intereses económicos de cada capitalista individual. Estos modos diferentes de entender *el* interés del capital se añaden a la ambigüedad y complejidad en la formación de las alianzas.

[8] En algunos casos la distinción entre intereses económicos a corto plazo y a largo plazo no tiene nada que ver con la política. Así puede ir en beneficio del interés colectivo a corto plazo de la clase capitalista, formar cárteles en contra de los consumidores extranjeros, pero su viabilidad a largo plazo puede depender de una vigorosa competencia y del libre comercio, porque de otra manera los países extranjeros podrían ser estimulados por los altos precios del cártel a desarrollar su propia industria. Aquí los intereses de cada capitalista individual coinciden con los intereses a largo plazo de la clase en su conjunto, al tiempo que divergen de los intereses colectivos a corto plazo.

Marx creía que la alianza inicial entre las clases productivas contra las clases improductivas era precaria, pronta a ser reemplazada por una alianza entre las clases explotadoras contra la clase explotada. No obstante, la coalición de los explotadores es sólo una operación de contención. Puede demorar la tendencia histórica, pero no revertirla. La inherente propensión del capitalismo a generar explotación, alienación y diversas contradicciones internas minará en última instancia sus fuerzas y conducirá a su abolición. Cuando los mecanismos inherentes a la producción capitalista conduzcan a una caída de la tasa de ganancia, la clase capitalista tendrá un incentivo económico predominante para recuperarla deshaciéndose de los parásitos precapitalistas; pero un incentivo igualmente fuerte para retenerlos. Están condenados si lo hacen e igualmente condenados si no lo hacen. Marx resume el dilema con una sentencia de Juvenal: «Et propter vitam vivendi perdere causas» (Y perder las razones de vivir para conservar la vida). En sus líneas maestras, esta visión de la historia está profunda e irreparablemente equivocada. Marx no ofrece un argumento plausible sobre cómo el capitalismo está condenado a destruirse a sí mismo. Sin embargo, en los pequeños y medianos detalles su teoría de la lucha de clases en el capitalismo es una aportación sobresaliente. Sería erróneo decir que es un modelo de teoría, dadas las numerosas formas en que las visiones especulativas generales invaden los análisis específicos y los distorsionan. (Esto es particularmente cierto en su análisis de la dimensión política de la lucha de clases, que discutiremos más adelante.) Asimismo, los escritos de Marx sobre la lucha de clases ofrecen más de lo que cualquier modelo cuidadoso pudiera ofrecer jamás. Sugieren numerosas vías de investigación, no todas ellas consistentes entre sí; pero todas valiosas y fructíferas en algunos contextos particulares. Como siempre cuando se lee a Marx, uno se siente admirado por la brillantez de su intelecto y perplejo ante su falta de preocupación por la consistencia.

En la concepción de Marx del cambio, los intereses de clase y la lucha de clases eran predominantes. Bien puede ser que a mediados del siglo XIX esta concepción se acercara más a la verdad que nunca antes o después. Sin embargo, aun en su época, también eran importantes otras causas y motivaciones, no inmediatamente reductibles a intereses de clase. En particular lo que llegó a conocerse como la «cuestión nacional» se convirtió desde el principio en un escollo insalvable para el marxismo. Obreros y capitalistas de los países

oprimidos se unen en torno a la causa de la liberación nacional de un modo difícil de reconciliar con el principio marxista según el cual la solidaridad de clase se impone a todos los demás intereses. Hoy en día, «la cuestión regional» dentro de los países capitalistas plantea un problema similar, como ocurre con la persistente y extendida importancia de los conflictos raciales, religiosos y lingüísticos. Simplemente, no se puede defender la concepción marxista tradicional según la cual estos grupos no clasistas de interés perderán importancia en la medida que las clases adquieran, de manera creciente, conciencia y organización.

Respondiendo a esta objeción, los marxistas han intentado construir líneas secundarias de defensa. Un contraargumento es que los grupos no clasistas de interés deben su existencia a los intereses de clases. Las escisiones religiosas, culturales o étnicas dentro de la clase obrera se explican por el hecho de que, debilitando a los obreros, también benefician a los intereses de la clase capitalista. Pero esta explicación funcionalista falla porque confunde dos fenómenos clásicamente diferenciados por Georges Simmel en su sociología del conflicto. Por una parte, está el *divide et impera* en el que los beneficiarios activamente crean y fomentan el conflicto y la desconfianza mediante los que conservan su dominio. Por otra parte, está el *tertius gaudens*, en el cual un tercer partido se beneficia del conflicto del que no ha sido un instrumento de creación. Marx se refiere a este último cuando observa que la lucha de los obreros por la ley de las diez horas fue favorecida por el conflicto entre los industriales y los terratenientes, y cita el proverbio inglés «Cuando los ladrones disputan, los hombres honestos consiguen lo suyo». Sería palpablemente absurdo afirmar que estos conflictos son ideados por los obreros para sus propios fines; sin embargo, un absurdo similar es el de aquellos que ven intenciones o beneficios capitalistas detrás de cada conflicto que enfrenta a obreros de diferentes razas o credos.

Otro contraargumento se apoya en una perspectiva histórica amplia. Asegura que la acción colectiva no clasista puede ser importante para el desarrollo interno de cada modo de producción, pero que la lucha de clases es el factor decisivo en la transición de un modo de producción a otro. Nuevas y óptimas relaciones de producción aparecen cuando y porque su promoción coincide con el interés de una clase en ascenso, capaz, en virtud de esta coincidencia, de vencer en la lucha de clases. El defecto de esta visión es de nuevo su dependencia de un pensamiento teleológico no fundamentado.

Ninguna clase tiene ventaja simplemente por estar del lado ganador de la historia. La conclusión parece inevitable: la lucha de clases, aunque siempre una parte importante del conflicto social y a veces la parte más importante, no es siempre y en todo lugar la forma dominante.

BIBLIOGRAFÍA

Introducción. La relación entre el mejoramiento individual y colectivo ha sido brillantemente explorada por tres escritores franceses: Alexis de Tocqueville, en obras clásicas sobre la democracia en Estados Unidos y sobre la Revolución francesa; Paul Veyne, en su libro sobre las relaciones de autoridad en la antigüedad clásica, *La pain et le cirque,* Editions du Seuil, 1976, y Raymond Boudon, en *The unintended consequences of social action,* St. Martin's Press, 1979.

El concepto de clase. La definición aquí propuesta debe mucho a John Roemer, *Teoría general de la explotación y de las clases,* ob. cit., y a G. A. Cohen, *La teoría de la historia de Karl Marx,* ob. cit. La importancia del poder para la formación de clases en las economías capitalistas modernas es acentuada por Ralf Dahrendorf, *Class and class conflict in industrial society,* Routledge and Kegan Paul, 1957 [*Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial,* Madrid, Rialp, 1970]. Un estudio enciclopédico de los escritos de Marx sobre las clases es el de Hal Draper, *Karl Marx's theory of revolution,* vol. 2, *The politics of social classes,* Monthly Review Press, 1978. Para una buena exposición de la teoría de la estratificación social, véase P. M. Blau y O. D. Duncan, *The American occupational structure,* Wiley, 1967.

Conciencia de clase. Un estudio histórico sobresaliente de la conciencia de clase es el de E. P. Thompson, *The making of the English working class,* Penguin, 1968 [*La formación de la clase obrera en Inglaterra,* Barcelona, Crítica, 1989, 2 vols.]. Más dogmático, pero también útil, es el de John Foster, *Class struggle and the industrial revolution,* Methuen, 1974. La relación entre la conciencia de clase y el problema de la acción colectiva se discute en el libro clásico de Mancur Olson, *The logic of collective action,* Harvard University Press, 1965. Para una aplicación a la acción colectiva capitalista, véase John R. Bowman, «The logic of capitalist collective

action», *Social Science Information*, 21 (1982): 571-604. Para una aplicación a la acción colectiva entre los campesinos, véase Samuel Popkin, *The rational peasant*, University of California Press, 1979. No hay, que yo sepa, buenos estudios sobre la acción colectiva de la clase obrera desde esta perspectiva.

Lucha de clases. Además del libro de Thompson, para una sobresaliente exposición marxista de la lucha de clases en la historia, véase G. E. M. de Ste. Croix, *The class struggle in the Ancient Greek World*, ob. cit. Incluye, entre otras cosas, valiosas discusiones de la lucha de clases anticipada, para las que se puede también consultar R. B. Freeman y J. L. Medoff, *What do unions do?*, ob. cit. Un buen estudio de las luchas de clases en el feudalismo es el de Rodney Hilton, *Bond men made free*, Methuen, 1973. Las explicaciones de Marx del conflicto social en Inglaterra, Francia y Alemania alrededor de 1850 pueden ser útilmente comparadas, respectivamente, con la de Harold Perkin, *The origins of modern English society, 1780-1980*, Routledge and Kegan Paul, 1969, la de R. Rémond, *Les droits en France*, Aubier, 1982, y la de T. S. Hamerow, *Restoration, revolution, reaction: economics and politics in Germany, 1815-1871*, Princeton University Press, 1966. La objeción a la teoría de clases marxista, discutida hacia el final, ha sido sostenida con mayor fuerza por Frank Parkin, *Marxism and class theory*, Tavistock, 1979.

8. LA TEORÍA POLÍTICA DE MARX

INTRODUCCIÓN

Existen dos perspectivas en torno a la política en los escritos de Marx. Por un lado, la política es parte de la superestructura y, por tanto, de las fuerzas que se oponen al cambio social. Los sistemas políticos estabilizan las relaciones económicas dominantes. Por otro lado, la política es un medio para la revolución y, por tanto, para el cambio social. Las nuevas relaciones de producción son introducidas por luchas políticas. Para comprender la relación entre las dos funciones de la política, han de ubicarse en el contexto más amplio del materialismo histórico. Esta teoría afirma que las nuevas relaciones de producción emergen cuando y porque las relaciones existentes cesan de ser óptimas para el desarrollo ulterior de las fuerzas productivas: ésta es la explicación última de todo cambio en las relaciones económicas. En esta transición, la lucha política no tiene una fuerza causal independiente. Actúa como una partera, trayendo al mundo lo que está condenado a nacer tarde o temprano.

Cuando las nuevas relaciones se han creado, el movimiento político que les dio vida se solidifica en un sistema político que contribuye a conservarlas en su lugar. Al realizar esta función estabilizadora, la política es inicialmente progresiva, pero más tarde se vuelve reaccionaria. Es progresiva en la medida en que las relaciones de producción siguen siendo óptimas para el desarrollo de las fuerzas productivas; se vuelve reaccionaria cuando nuevas y superiores relaciones aparecen en el horizonte. En la etapa última, el sistema político ya no puede ser explicado por su capacidad para estabilizar las relaciones económicas, que son a su vez explicadas por su capacidad para promover las fuerzas productivas en un nivel óptimo. En su etapa reaccionaria, el sistema político se convierte en una fuerza social independiente. Ahora mantiene vivo lo que antes lo mantenía vivo a él, a saber, un sistema de derechos de propiedad que

ya no puede apoyarse en su función económica progresiva. Lo único que puede darle es un indulto provisional. El movimiento político correspondiente a las nuevas relaciones de producción, inevitablemente, triunfará.

Se supone que estas proposiciones generales son aplicables a todas las sociedades, desde el modo de producción asiático, pasando por la esclavitud, la servidumbre y el capitalismo, hasta el comunismo. (Hay una diferencia: el movimiento político que conduce al comunismo no se solidificará después de su victoria en un nuevo sistema político, sino que procederá al desmantelamiento de la política.) En realidad, Marx y los marxistas posteriores las han aplicado a un conjunto de problemas mucho más limitado: el ascenso y caída del capitalismo. En el centro de los escritos políticos de Marx está el Estado capitalista en su función estabilizadora. Creía escribir en una época en la que las relaciones capitalistas de producción, de ser óptimas, estaban volviéndose subóptimas. Correspondientemente, el Estado capitalista estaba en proceso de pasar de la etapa progresiva a la reaccionaria. Ésta es la preocupación predominante de su teoría política: ¿cómo mantiene y apoya el Estado las relaciones capitalistas de producción, de cara al ascenso del comunismo como sistema potencialmente superior?

Marx hizo también numerosas *observaciones* breves sobre los procesos políticos a ambos lados del capitalismo: la transición política desde el feudalismo al capitalismo y desde el capitalismo al comunismo. Aunque a menudo sugerentes, son mucho menos coherentes que su teoría del Estado capitalista. Son también mucho menos plausibles, porque dependen demasiado del marco teleológico de su teoría de la historia. Marx nunca ofrece nada remotamente parecido a un argumento para su idea de que los individuos o las clases se entregarán a la lucha política en aras de unas relaciones de producción que posibiliten un desarrollo óptimo de las fuerzas productivas. La medida en la que dejaba de lado los microfundamentos, poniendo en su lugar simplemente su fe en la historia, se muestra en su irritación con los burgueses alemanes, de mentalidad estrecha, cuando en el movimiento de 1848 rehusaron, contrariamente al movimiento general de la historia, formar una alianza con la clase obrera. Si se hubiera mostrado más dispuesto a respetar la idea de que eran actores políticos racionales en lugar de marionetas de su destino histórico, habría comprendido que si *él* podía ver en esta alianza un beneficio, en última instancia, para los obreros en su

lucha contra el capitalismo, los burgueses podían ver también lo que les esperaba de haberla aceptado.

EL ESTADO CAPITALISTA

Marx no tenía una, sino dos o tres teorías del Estado capitalista. Antes de 1848 sostuvo una teoría puramente instrumental, usualmente considerada como *la* teoría marxista del Estado, según la cual el Estado «no es más» que un instrumento de los intereses comunes de la burguesía. Después de 1848, cuando este plantemiento se hizo cada vez menos plausible, lo sustituyó por una «teoría de la abdicación», en el sentido de que los capitalistas se abstienen de tomar el poder político porque descubren que sus intereses quedan así mejor servidos. Finalmente, si uno aparta de la segunda teoría todo lo que es pura elucubración o afirmaciones sin fundamentar, obtenemos una explicación más plausible, a saber: el Estado es un actor independiente en la arena social mientras que los intereses de la clase capitalista sirven como constricciones más que como objetivo de su acción.

En el *Manifiesto comunista,* Marx nos dice que «el ejecutivo del Estado moderno no es más que un comité para dirigir los asuntos comunes del conjunto de la burguesía». En otros escritos anteriores a 1848 es algo más cuidadoso. Reconoce que en la mayoría de los países el Estado no es aún plenamente capitalista en su naturaleza, pero agrega que debe inevitablemente transformarse en ese sentido si el progreso económico ha de continuar. «La industria burguesa ha alcanzado un cierto nivel en el que tiene que conquistar un sistema político apropiado o perecer»; por «apropiado» quiere decir un sistema en el que la burguesía asuma directamente el poder político. Fue cuando tuvo que abandonar esta premisa básica cuando Marx desarrolló la teoría de la abdicación del Estado.

La teoría instrumental tiene dos lados. Por una parte, el Estado resuelve los problemas de acción colectiva de la burguesía; por otra parte, bloquea la solución cooperativa a los problemas similares que afrontan los obreros. De éstas, la primera tarea es más básica y en realidad incluye la segunda, porque una clase obrera desorganizada es un bien público para los capitalistas. En un sentido, Marx se sitúa en la tradición de Hobbes, según la cual el Estado es un medio para

reforzar el comportamiento cooperativo en el Dilema del Prisionero. La diferencia crucial es que para Hobbes el Dilema del Prisionero relevante era el de la guerra de todos contra todos, mientras que Marx lo restringe a la guerra interna entre miembros de la clase económicamente dominante. En el único lugar donde Marx se refiere a la función del Estado de proporcionar bienes genuinamente públicos, agrega que con el desarrollo del capitalismo éstos serán proporcionados de manera creciente por la industria privada. Es un enigma por qué tuvo que pensar, digamos, que la investigación básica o la defensa contra los enemigos externos podría ser acometida rentablemente por la empresa privada; lo más probable es que no tuviera una clara comprensión del problema.

Entre las tareas del Estado capitalista, Marx cita la expropiación de la propiedad privada cuando es beneficiosa para la clase capitalista como un todo; la regulación legal de la jornada de trabajo y el reforzamiento de la competencia. De éstas, las dos últimas son especialmente interesantes. Se ha sostenido algunas veces que la tarea del Estado, más que reforzar la competencia, es salvar a las empresas de los estragos de la competencia. Si las empresas de un sector son incapaces de formar un cártel debido al problema implícito del francotirador, el Estado puede obligarles a actuar en su interés colectivo. Ha habido bastantes ejemplos de tal cartelización forzada en la historia del capitalismo, especialmente durante la Gran Depresión. Marx sostenía que el Estado debía encargarse de la perspectiva a largo plazo. A la larga, la viabilidad y, por tanto, la legitimidad del capitalismo dependen del aguijón de la competencia. Similarmente sostenía que la ley de las diez horas de 1848 fue introducida para proteger a los capitalistas de su propia avaricia a corto plazo. Al sobreexplotar a los obreros en busca de beneficios a corto plazo, amenazaban la reproducción física y la sobrevivencia de la clase que constituía la verdadera condición del beneficio.

Este argumento plantea un enigma. Si el Estado puede actuar en beneficio de los intereses colectivos y a largo plazo de la clase capitalista, ¿no anticipará y prevendrá también la revolución comunista? ¿No intentará un Estado que *no* dice «Après nous le déluge» anticiparse a cualquier movimiento social revolucionario mediante concesiones reformistas? Marx no afrontó este problema, excepto por un *fiat* en el sentido de que no surgiría, pero en su defensa podríamos hacer las consideraciones siguientes. La respuesta natural de las clases dominantes es afrontar la agitación social mediante la

represión más bien que mediante la anticipación. Si resulta que la represión no funciona o que tiene el efecto opuesto al pretendido, unificando las fuerzas que supuestamente iba a aplastar, los dominadores pueden entonces recurrir a concesiones anticipativas como una estrategia de retroceso. En ese caso descubrirán, sin embargo, que la anticipación es una técnica difícil de desplegar. Para que sea efectiva, debe utilizarse antes de que haya surgido la demanda de concesiones, porque de otra manera se percibirá como un signo de debilidad y provocará todavía mayores demandas. Sigue siendo cierto, no obstante, que sendas represión y anticipación realmente funcionan a veces. El principio guía de una clase dominante racional es no hacer ninguna concesión o dar más de lo que se demanda.

Los acontecimientos en Europa entre 1844 y 1852 mostraron que la burguesía, lejos de tender la mano hacia el poder, se alejaba de él. Los capitalistas ingleses desmantelaron la exitosa Liga de la ley anticerealera en lugar de utilizarla como escalón hacia el poder. Habiendo derrotado a los terratenientes en este punto particular, no mostraron ningún interés en destronarlos del poder en general, para frustración y desorientación de Marx. En Francia y Alemania, el movimiento revolucionario de 1848-1849 no fue el avance ininterrumpido de las burguesías previsto por Marx. En su lugar, tomó la forma de «Un paso adelante, dos pasos atrás». El resultado final de la lucha de la burguesía contra los regímenes feudal, absolutista o burocrático, no fue su disolución, sino su posterior atrincheramiento. Para mantener una consistencia con su teoría general de la historia, Marx tuvo que argumentar que estos regímenes no capitalistas podían explicarse, en última instancia, por los intereses de la clase capitalista.

Dicho argumento entronca con lo que he llamado la teoría de la abdicación del Estado capitalista, formulada por Marx en los escritos sobre la política de Francia e Inglaterra hacia 1852. («Abdicación» se utiliza aquí en un sentido algo extendido, de forma que incluye la abstención de tomar el poder que está al alcance de la mano y la cesión del poder que uno tiene.) Hay tres pasos en el argumento. Primero, al igual que otros escritores, Marx argumentaba que en esta coyuntura particular de la historia, la burguesía se beneficiaba de tener un Estado que no era la prolongación inmediata de sus intereses. Después, a diferencia de esos otros escritores, afirmó que la existencia de este Estado no capitalista podía realmente ser explicada por tales beneficios. Como siempre, a Marx se le hacía

difícil aceptar la idea de que puede haber beneficios accidentales, no explicativos, en la vida social. Finalmente, sostuvo que, dado que la presencia de un Estado no capitalista podía ser explicada por su valor para la clase capitalista, su autonomía era sólo aparente. Este paso es también cuestionable, porque desprecia importantes elementos estratégicos de la situación.

Muchos escritores se han visto sorprendidos por la aparente paradoja de que Inglaterra, el país capitalista de vanguardia en el siglo XIX, estuviese gobernado por una elite resueltamente aristocrática, cuya base económica era la posesión de la tierra más que la del capital. En la historia anterior, la acumulación de la superioridad económica y política había sido, casi sin variaciones, la regla. La burguesía fue la primera clase propietaria que no era también, al mismo tiempo, la clase gobernante. La explicación más natural de este hecho, al menos para un no-marxista, es que la aristocracia ostentaba sobre el gobierno un monopolio tradicional difícil de quebrar. En palabras de S. M. Lipset, la aristocracia «seguía conservando su control sobre la maquinaria gubernamental porque seguía siendo el grupo de *status* más alto de la sociedad». La explicación alternativa, apoyada por Marx, es que la burguesía renunció al poder porque no le interesaba hacerse con él.

Numerosos escritores han sostenido que la burguesía inglesa se beneficiaba de tener un gobierno no capitalista. Un editorial del *Economist* de 1862, escrito probablemente por Walter Bagehot, sostenía que «no sólo en el interés general del país, sino especialmente en interés de su comercio, es deseable en el más alto grado que el gobierno esté muy por encima de la influencia del interés comercial». Esto parece implicar que un gobierno puramente «comercial» o capitalista sería excesivamente miope o excesivamente avaricioso en beneficio del capital, socavando así sus intereses a largo plazo. En relación con esto, Joseph Schumpeter afirmaba que la burguesía «necesita un amo», no por ser excesivamente avariciosa, sino por ser excesivamente incompetente, «incapaz no sólo de conducir a la nación, sino incluso de velar por sus intereses particulares de clase». En un tono bastante diferente el historiador social inglés G. D. H. Cole subraya que la burguesía inglesa «estaba demasiado ocupada con sus propios asuntos como para desear tomar directamente en sus manos la autoridad política».

Las ventajas señaladas por Marx eran muy diferentes. Sostenía que si los capitalistas se hicieran cargo del poder político, los dos

represión más bien que mediante la anticipación. Si resulta que la represión no funciona o que tiene el efecto opuesto al pretendido, unificando las fuerzas que supuestamente iba a aplastar, los dominadores pueden entonces recurrir a concesiones anticipativas como una estrategia de retroceso. En ese caso descubrirán, sin embargo, que la anticipación es una técnica difícil de desplegar. Para que sea efectiva, debe utilizarse antes de que haya surgido la demanda de concesiones, porque de otra manera se percibirá como un signo de debilidad y provocará todavía mayores demandas. Sigue siendo cierto, no obstante, que sendas represión y anticipación realmente funcionan a veces. El principio guía de una clase dominante racional es no hacer ninguna concesión o dar más de lo que se demanda.

Los acontecimientos en Europa entre 1844 y 1852 mostraron que la burguesía, lejos de tender la mano hacia el poder, se alejaba de él. Los capitalistas ingleses desmantelaron la exitosa Liga de la ley anticerealera en lugar de utilizarla como escalón hacia el poder. Habiendo derrotado a los terratenientes en este punto particular, no mostraron ningún interés en destronarlos del poder en general, para frustración y desorientación de Marx. En Francia y Alemania, el movimiento revolucionario de 1848-1849 no fue el avance ininterrumpido de las burguesías previsto por Marx. En su lugar, tomó la forma de «Un paso adelante, dos pasos atrás». El resultado final de la lucha de la burguesía contra los regímenes feudal, absolutista o burocrático, no fue su disolución, sino su posterior atrincheramiento. Para mantener una consistencia con su teoría general de la historia, Marx tuvo que argumentar que estos regímenes no capitalistas podían explicarse, en última instancia, por los intereses de la clase capitalista.

Dicho argumento entronca con lo que he llamado la teoría de la abdicación del Estado capitalista, formulada por Marx en los escritos sobre la política de Francia e Inglaterra hacia 1852. («Abdicación» se utiliza aquí en un sentido algo extendido, de forma que incluye la abstención de tomar el poder que está al alcance de la mano y la cesión del poder que uno tiene.) Hay tres pasos en el argumento. Primero, al igual que otros escritores, Marx argumentaba que en esta coyuntura particular de la historia, la burguesía se beneficiaba de tener un Estado que no era la prolongación inmediata de sus intereses. Después, a diferencia de esos otros escritores, afirmó que la existencia de este Estado no capitalista podía realmente ser explicada por tales beneficios. Como siempre, a Marx se le hacía

difícil aceptar la idea de que puede haber beneficios accidentales, no explicativos, en la vida social. Finalmente, sostuvo que, dado que la presencia de un Estado no capitalista podía ser explicada por su valor para la clase capitalista, su autonomía era sólo aparente. Este paso es también cuestionable, porque desprecia importantes elementos estratégicos de la situación.

Muchos escritores se han visto sorprendidos por la aparente paradoja de que Inglaterra, el país capitalista de vanguardia en el siglo XIX, estuviese gobernado por una elite resueltamente aristocrática, cuya base económica era la posesión de la tierra más que la del capital. En la historia anterior, la acumulación de la superioridad económica y política había sido, casi sin variaciones, la regla. La burguesía fue la primera clase propietaria que no era también, al mismo tiempo, la clase gobernante. La explicación más natural de este hecho, al menos para un no-marxista, es que la aristocracia ostentaba sobre el gobierno un monopolio tradicional difícil de quebrar. En palabras de S. M. Lipset, la aristocracia «seguía conservando su control sobre la maquinaria gubernamental porque seguía siendo el grupo de *status* más alto de la sociedad». La explicación alternativa, apoyada por Marx, es que la burguesía renunció al poder porque no le interesaba hacerse con él.

Numerosos escritores han sostenido que la burguesía inglesa se beneficiaba de tener un gobierno no capitalista. Un editorial del *Economist* de 1862, escrito probablemente por Walter Bagehot, sostenía que «no sólo en el interés general del país, sino especialmente en interés de su comercio, es deseable en el más alto grado que el gobierno esté muy por encima de la influencia del interés comercial». Esto parece implicar que un gobierno puramente «comercial» o capitalista sería excesivamente miope o excesivamente avaricioso en beneficio del capital, socavando así sus intereses a largo plazo. En relación con esto, Joseph Schumpeter afirmaba que la burguesía «necesita un amo», no por ser excesivamente avariciosa, sino por ser excesivamente incompetente, «incapaz no sólo de conducir a la nación, sino incluso de velar por sus intereses particulares de clase». En un tono bastante diferente el historiador social inglés G. D. H. Cole subraya que la burguesía inglesa «estaba demasiado ocupada con sus propios asuntos como para desear tomar directamente en sus manos la autoridad política».

Las ventajas señaladas por Marx eran muy diferentes. Sostenía que si los capitalistas se hicieran cargo del poder político, los dos

enemigos de la clase obrera —capital y gobierno— se fundirían en uno, generando una situación social explosiva. En la medida en que los obreros tuvieran que luchar en una guerra de dos frentes contra la explotación económica y contra la opresión política, su combatividad y conciencia de clase carecería de un fóco claro. Percatándose de ello, la burguesía inglesa se mantuvo inteligentemente alejada del poder. Marx aplicó el mismo análisis a Francia. La revolución de 1848 condujo a la formación de la Segunda República y lanzó a la burguesía al poder político, que reconoció pronto, sin embargo, que la Monarquía de Julio (1830-1848) había sido un orden más conveniente para sus puntos de vista, «dado que ahora debía enfrentarse a las clases sometidas y disputar contra ellas sin mediación, sin la cobertura que da la corona». En consecuencia, se hacía necesario difuminar de nuevo las líneas divisorias de clase, lo que providencialmente aseguró Luis Napoleón. Marx interpretó el golpe de Estado de Bonaparte, en diciembre de 1851, como la abdicación del poder de la burguesía francesa en la misma medida en que vio en el desmantelamiento de la Liga para la ley anticerealera un deliberado paso atrás de los capitalistas ingleses ante el poder.

Marx quiso explicar después la presencia de un Estado no capitalista desde los intereses de la clase capitalista. La explicación no viene apoyada por los datos históricos. Ninguna evidencia sugiere que los capitalistas, individualmente o como clase, estuvieran motivados por tales consideraciones. En ausencia de intenciones subjetivas, los beneficios objetivos por sí mismos no ofrecen una explicación. Tampoco está claro que los beneficios citados por el *Economist* o por Schumpeter ofrezcan una explicación de la pasividad política de la burguesía inglesa. Una explicación más simple proviene de la lógica de la acción colectiva. El problema del francotirador asegura que los capitalistas se mantendrán al margen de la política, a menos que medidas estatales intolerables vayan frontalmente contra sus intereses. Esto encaja con el argumento de Cole: aunque todos los capitalistas ganarían más dinero si todos hicieran algún esfuerzo político, cada capitalista individual haría mejor ateniéndose a su negocio. Bien puede ocurrir entonces que lo que los capitalistas, hacen movidos por su interés individual también beneficie, por una feliz coincidencia, a su clase en su conjunto, pero este hecho no es parte de la explicación de por qué lo hacen.

Una variante del argumento puede ser aplicada al caso francés, donde los capitalistas tuvieron el poder y luego lo perdieron. Marx a

menudo sugiere que la burguesía francesa se vio debilitada por las disensiones internas entre sus diversas facciones y que ello permitió a Luis Bonaparte hacerse con el poder. La observación sugiere que la burguesía francesa no había superado su problema del francotirador, esto es, que no era todavía un actor colectivo estable. En consecuencia, tenía poca resistencia que ofrecer al golpe de Estado. Este hecho, combinado con los (supuestos) beneficios que obtenían de tener un Estado no capitalista, podía considerarse que avalaba la idea de que la burguesía optó deliberadamente por el último y abdicó de su propio dominio.

Para ver que esta interpretación no está justificada, consideremos una analogía. Un fugitivo de la justicia puede dejarse capturar cuando se encuentra absolutamente exhausto. Puede ocurrir, además, que le vaya mejor en prisión de lo que le habría ido estando en libertad. Estos dos hechos, claramente, no nos autorizan a decir que abdicó de su libertad por su propio interés a largo plazo o que la explicación de su captura radica en los beneficios derivados de su estancia en prisión. Al escribir sobre Alemania, Marx se refiere de hecho a la «cautividad babilónica» de la burguesía en la década que siguió a la contrarrevolución de 1849 diciendo que su falta de poder político la empujó al poder económico efectivo de la nación. En este caso, sin embargo, se cuidó de sugerir que tal cautividad fuera explicada por aquellos beneficios económicos.

Aunque hay poco respaldo para la opinión de que los capitalistas se abstuvieron del poder porque consideraron que ello servía mejor a sus intereses, podría haber algo de verdad en ello. Podría ser que la falta de ambiciones políticas de parte de los capitalistas individuales se reforzara al percibir que, incluso si superaran su problema del francotirador, podrían no salir tan beneficiados haciéndolo. Por la misma naturaleza del caso, es difícil conseguir pruebas sobre las motivaciones individuales para abstenerse de actuar. Exploremos en consecuencia la posibilidad de que los beneficios, citados por el *Economist*, Schumpeter y Marx, entraran de hecho en la explicación de la abstención capitalista del poder. Marx afirmaba que si la presencia de un Estado no capitalista podía ser explicada por tales beneficios, ello probaría que el Estado, «realmente» o en última instancia, era un Estado capitalista. Daré argumentos en contra de esta opinión.

Marx sostenía una concepción estrecha, *pre-estratégica*, del poder, que le impedía reconocer que los Estados que él observaba tenían

autonomía en un sentido real y no sólo como un feudo de la clase capitalista. Para entenderlo, observemos primero que hay dos maneras mediante las cuales los intereses de grupo pueden configurar las políticas estatales: sirviendo como el objetivo que aquellas políticas intentan promover, o sirviendo como constricciones a dichas políticas. A primera vista, es tentador argumentar que si la elección entre las alternativas políticas factibles se hace siempre de acuerdo a los intereses de un grupo, tal grupo tiene todo el poder concentrado en sus manos. Reflexionando, sin embargo, es claro que el poder —real, como opuesto al formal— debe también incluir la capacidad de definir el conjunto de alternativas, de establecer las constricciones a lo que es factible. El siguiente guión intenta crear las relaciones entre estas dos maneras de ejercer el poder. Está construido para ser aplicado a la política europea del siglo XIX, como un juego de estrategia entre capital y gobierno, con la clase obrera como una importante variable de contexto. De forma modificada podría también aplicarse a aspectos de la política del siglo XX.

Hay dos agentes: *A* (Capital) y *B* (Gobierno), enfrentados inicialmente con un número dado de alternativas. *B* tiene el poder formal de elegir entre las alternativas factibles; *A* puede tener el poder de excluir alguna de las alternativas de toda consideración. Suponemos que a juicio de *A* algunas alternativas son muy malas y deben ser evitadas a cualquier coste. Entre las que quedan, algunas se consideran mejor que otras, pero ninguna es claramente superior. Si las alternativas malas pueden, de alguna manera, ser excluidas del conjunto factible, podría no importar demasiado cuál de las restantes es elegida por *B*. Para *A* puede no ser incluso necesario dar ningún paso para excluir las alternativas inferiores. *B*, actuando según la «ley de las reacciones anticipadas», puede abstenerse de elegir cualquiera de éstas, sabiendo que, si lo hace, *A* tendrá el poder y el motivo para destronarle. Además, en la medida en que lo que es malo para *A* también es malo para *B*, quizás porque la opulencia de *B* depende de la de *A*, *B* podría no querer elegir una alternativa inferior incluso si pudiera hacerlo impunemente. Por otra parte, *A* podría realmente agradecer el hecho de que *B* no elija la alternativa más apreciada por *A*: por ejemplo, si *A* no quiere que se le vea con el poder en sus manos o si deplora su propia tendencia a preferir ganancias a corto plazo sobre las de largo plazo. O, si no lo agradece, podría al menos tolerarlo como mal menor, comparado con los costes involucrados

en *hacerse con* el poder formal (a diferencia de los costes involucrados en *tenerlo)*. En cada caso, *B* sería investido con algún poder autónomo de decisión, aunque su contenido podría ser cuestionado. Marx diría que la autonomía es sólo aparente porque en última instancia es una concesión de *A*. *B* tiene autonomía en cuanto feudo.

Consideremos, sin embargo, la misma situación desde la perspectiva de *B*. *B* percibe correctamente su poder como derivado del coste de *A* por hacerse con él o por tenerlo. A decir verdad, el poder de *B* está limitado por el hecho de que hay ciertos vínculos que no puede transgredir sin provocar que *A* lo tome por sí mismo, quizá también por la necesidad de evitar matar la gallina de los huevos de oro. Pero a la inversa, la influencia real de *A* está limitada por su deseo de no asumir el poder político formal, a menos que se le provoque. Ambos sectores, de hecho, tienen poder de carácter igualmente sustantivo. Cuánto poder tengan depende de la situación ulterior y de sus aspectos específicos, como puede verse comparando los casos *A* y *B* en la figura 1. (Huelga decir que el argumento siguiente está extremadamente estilizado; intenta sugerir, no demostrar.)

Cada curva muestra la cantidad de ingresos fiscales del Estado como función de la tasa impositiva. Si ésta es 0, no hay ingresos fiscales. Si es 100, no habrá ninguna actividad gravable, y de nuevo no habrá ingresos fiscales. En algún punto intermedio habrá una tasa impositiva, t_{max}, que maximiza los ingresos del gobierno. Supongamos además, en aras de la simplicidad, que éste es el único interés del gobierno: elevar tanto como sea posible el ingreso fiscal[9]. El interés de la clase capitalista es, simplificando otra vez, que la tasa impositiva sea tan cercana a 0 como sea posible[10]. Dependiendo de diversos factores económicos, como también de la forma de la recaudación fiscal, la tasa impositiva óptima puede ser alta, como en el caso *A*, o baja, como en el caso *B*. En el primer caso, el gobierno tiene una sustancial libertad para actuar en contra de los intereses de la clase capitalista[11], mientras que en el último caso está limitado a

[9] El gobierno puede estar también interesado en una elevada tasa de crecimiento de la economía, por ejemplo, si piensa que el crecimiento económico es necesario para alejar el descontento popular.

[10] La clase capitalista puede tener un interés colectivo en una cierta tasa impositiva para la provisión de bienes públicos.

[11] Suponiendo que la clase capitalista sea incapaz o no esté dispuesta a tomar el poder por sí misma, es decir, que no exista una constricción política.

seguir estrechamente la pista de lo que es la política óptima desde el punto de vista capitalista. Se trata de una cuestión puramente empírica si en cualquier caso dado se produce algo similar al caso *A* o algo similar al caso *B*.

Hemos visto algunas de las razones por las que *A* podría no querer el poder. Una es que *A* podría saber que, de estar en el poder, sus decisiones se verían motivadas por las ganancias a corto plazo, cosa que quiere evitar dejando que el poder permanezca seguro fuera de su alcance. Desde el punto de vista del interés a largo plazo de *A*, puede ser mejor tener tomadas las decisiones de acuerdo con el interés de *B*, aunque no, desde luego, tan bueno como si *B* las tomara para promocionar el interés a largo plazo de *A*. Otra razón podría ser la presencia de un tercer agente, *C* (Trabajo), quien ya se opone a *A* y tiende también a oponerse a quienquiera que tenga el poder formal de decisión. Para *A* podría entonces ser mejor abandonar el poder formal a *B*, de tal manera que algo de la atención y la energía de *C* se dirigiese hacia *B* y se apartase de *A*. Desde esta perspectiva, *A* podría desear positivamente que *B* no decida consistentemente de acuerdo con el interés a largo plazo de *A*, porque de otra manera *C* podría percibir que la distinción entre *A* y *B* es bastante espuria.

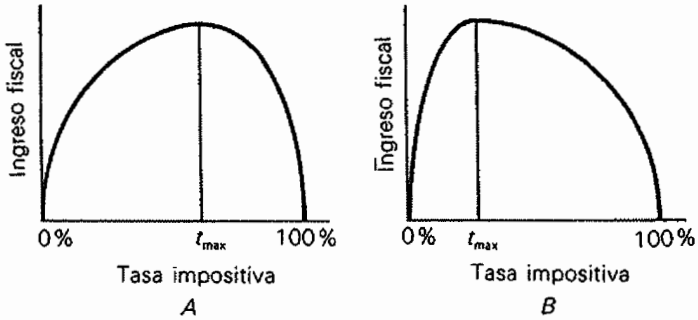


Figura 1. Dos grados de la dependencia estructural del Estado respecto al capital.

Finalmente, *A* tiene razones para no querer tomar el poder, distintas de sus razones para no tenerlo. Entrar en la política es como una inversión costosa que da sus frutos sólo después de algún tiempo, mientras requiere desembolsos en el presente. Si nuestros

intereses son respetados razonablemente bien en el presente, la perspectiva de un futuro en que podrían estar incluso mejor respetados no es necesariamente muy atractiva, considerando los costes de transición. La miopía —una alta valoración del ingreso presente en oposición al futuro— podría evitar que *A* quisiera tomar el poder, de la misma manera en que su conocimiento de su propia tendencia a actuar de forma miope podría impedirle el querer tenerlo. Estos hechos crean también el incentivo para *B* de hacer los costes de transición tan altos como sea posible y asegurar que el interés de *A* sea respetado también lo suficiente como para que dichos costes sean una efectiva barrera inhibitoria.

En lenguaje más concreto, el Estado tiene un interés en maximizar el ingreso fiscal, y la burguesía, los beneficios. Cómo canalizará el Estado ulteriormente estos ingresos no nos concierne a nosotros aquí. Los objetivos sustantivos del Estado pueden variar desde el enriquecimiento de la burocracia hasta el fomento de la expansión cultural, el imperialismo o el bienestar social. El hecho de que tales actividades sean perseguidas por el Estado operante en una sociedad capitalista no prueba que se realicen «realmente» en interés del capital. Incluso si es de interés para el capital tener un Estado con autonomía suficiente para perseguir *algunos* de tales objetivos, los objetivos específicos perseguidos no tienen por qué reflejar aquel interés.

Hemos visto antes que si consideramos únicamente la constricción económica que afronta el Estado —la necesidad de mantener viva la gallina de los huevos de oro— el gobierno puede tener un amplio margen de libertad para imponer sus intereses sobre la clase capitalista. Estas no son, sin embargo, las únicas consideraciones de importancia. No basta con mantener viva a la gallina; debe ser próspera y gozar de buena salud. El Estado tiene un interés en el ingreso fiscal futuro, no sólo en el ingreso fiscal corriente. Si maximiza el ingreso fiscal a corto plazo, quedará menos para la inversión de los beneficios capitalistas y para la creación de un futuro ingreso imponible. El Estado, tanto como la clase capitalista, puede caer víctima de la miopía. Hay además una constricción política. Si el Estado impone una tasa impositiva muy alta, óptima desde el punto de vista del ingreso fiscal, los capitalistas podrían no cruzarse de brazos, y hacerse con el Estado. Tienen recursos y motivos para echar al gobierno, si sus intereses no son suficientemente respetados. Aunque la presencia de una clase obrera potencialmente

peligrosa puede hacerle dejar sus golpes para más adelante, no sería de manera indefinida. Sabiendo esto, un gobierno racional podría no desear imponer la tasa impositiva que maximiza el ingreso fiscal. La constricción vinculante puede ser política más que económica. El temor por la pérdida del poder a corto plazo puede conseguir lo que no consigue el temor por la pérdida de ingresos a largo plazo.

Marx subestimó claramente la complejidad de la situación que analizaba. La idea de que los gobiernos de Inglaterra, Francia y Alemania tenían el poder simplemente como feudo del capital es insostenible. El fallo básico en el análisis de Marx proviene de una visión limitada de lo que constituye un recurso político. En su concepción, el poder crece a punta de pistola; o con mayor generalidad, del dinero y de las fuerzas humanas. Sin embargo, la base del poder de un actor político puede ser también el lugar que ocupe en un entretejido de relaciones estratégicas. El temor de los capitalistas ante la clase obrera, por ejemplo, ofrece un punto de apoyo al gobierno aristocrático que tiene poco que ver con los recursos físicos realmente a su disposición. Asimismo, los funcionarios titulares tienen una ventaja sobre sus rivales que nuevamente no proviene de ninguna base de poder. Fenómenos relacionados de otros ámbitos son, por ejemplo, la ventaja general de la defensa sobre el ataque en cuestiones militares y el poder desproporcionado que puede acumular un partido político por encontrarse en una posición de pivote entre los dos grandes bloques políticos.

Marx sostenía que la presencia de un Estado no capitalista y autónomo podía explicarse por la estructura de los intereses de la clase capitalista. No está claro que tuviese razón. Al menos es tan aceptable explicar la abstención política o la abdicación de los capitalistas en términos de sus propios intereses individuales. Sin embargo, aun teniendo razón, no se deduce de ello que las decisiones políticas autónomas del Estado también puedan explicarse por esos intereses o que la autonomía sea sólo ilusoria. Un Estado que puede imponer de manera consistente políticas muy diferentes de las que preferirían los capitalistas y promover intereses muy diferentes a los suyos es un paradigma de autonomía. Tampoco lo es menos por el hecho de que la clase capitalista pueda preferir este Estado a cualquier otra alternativa factible.

LA POLÍTICA EN LA TRANSICIÓN AL CAPITALISMO

Marx nunca escribió extensamente sobre la política precapitalista. Sus concepciones del Estado absolutista y de las revoluciones burguesas clásicas han de reconstruirse a partir de numerosos textos breves y dispersos entre sus escritos. La concepción que surge es sorprendentemente no-marxista, en el sentido de que la política parece cualquier cosa menos derivativa. La fuerza decisiva en la configuración de la historia moderna no fue el capitalismo, sino los robustos Estados-nación que se formaron en los siglos XVI y XVII. Para ellos, la «abundancia» era un medio para el «poder» y subordinada al poder. Las revoluciones burguesas de 1648 y 1789 llevaron a los capitalistas hacia el poder, pero no hasta el poder. Su ascenso fue detenido, por las razones expuestas anteriormente, y el Estado una vez más se transformó en un actor dominante e independiente.

A diferencia de algunos historiadores marxistas recientes, Marx no sostuvo que la monarquía absoluta era la superestructura política del feudalismo. Perry Anderson, por ejemplo, escribe que era una «monarquía feudal» cuya aparente «distancia de la clase de la que procedía y a cuyos intereses servía» era de hecho «la condición de su eficacia como Estado». Esto equivale a decir que la monarquía absoluta era a la aristocracia feudal lo que, en opinión de Marx, el Estado bonapartista era a la burguesía: una herramienta, pero a una cierta distancia. Sin embargo, Marx no aplicó su teoría de la representación indirecta de clase al Estado absolutista. Sostuvo que la monarquía absoluta era un competidor de la aristocracia y la burguesía, no una herramienta, por muy indirecta que fuese, de ninguna de las dos. En *La ideología alemana* se refiere al período del absolutismo como un período en el que «el poder regio, la aristocracia y la burguesía se disputan la dominación, y en el que, sin embargo, la dominación es compartida». En otra parte del mismo trabajo sugiere que el vencedor en esta lucha por el poder fue el Estado, al menos en su primer período moderno. Mediando entre las clases y jugando a enfrentarlas, el Estado podía evitar que ninguna de ellas tomase el mando.

En *La ideología alemana* Marx también afirma sin mucha argumentación, que la independencia del Estado absolutista fue transitoria e ilusoria. En escritos posteriores esta opinión se explica de manera

más interesante. Aquí sugiere que la independencia del Estado es autofrustrante, porque no puede promover sus intereses sin fortalecer también a uno de sus rivales, la burguesía. El Estado no mantiene la misma relación con la burguesía como lo hace con la nobleza feudal. El Estado y la nobleza luchan por la partición de un determinado excedente, creado por la explotación del campesinado. El Estado sólo puede ganar reduciendo el poder de la nobleza. En contraste, dañará sus propios intereses económicos si interfiere excesivamente con la burguesía, que está creando la «abundancia» que el Estado necesita para fomentar su «poder». Hasta un cierto punto, el Estado estimulará en beneficio propio los intereses de la burguesía. Promoviendo la movilidad del capital, del trabajo y de los bienes, y creando un sistema unificado de moneda, pesos y medidas, el Estado permite que la burguesía llene sus arcas tanto como las del Estado. La creación de la competencia y de un mercado nacional no fue un efecto cuasi-automático del comercio exterior, como Marx sugiere en otra parte. Requería una muy deliberada intervención del Estado contra las numerosas barreras feudales a la movilidad. A diferencia del Estado en el modo de producción asiático, el Estado absolutista reconstituye activamente los modelos de las actividades económicas. Donde no lo hace, como en España, Marx sugiere que ha de incluirse entre las formas asiáticas de gobierno más que entre las europeas.

Pasado un cierto punto, esta dependencia de la burguesía crea un dilema para el Estado. Si el Estado continúa fomentando el comercio y la industria, creará un formidable rival interno. Si trata de dificultarle las cosas a la burguesía, reducirá la fuerza económica y, por tanto, militar del país, dejando la puerta abierta a sus rivales extranjeros. (Marx no hace en realidad este último razonamiento. La dimensión internacional de las políticas absolutistas es una importante laguna en sus escritos sobre el tema.) Parecería, en consecuencia, que el Estado estuviese en una encrucijada: condenado si lo hace y condenado si no lo hace. Lo que es fuerza frente al enemigo interno es debilidad frente al externo y viceversa. Se puede encontrar un equilibrio, pero no fácilmente. En particular, los intentos de muchos gobernantes absolutistas de fomentar la industrialización sin una modernización general de la sociedad no han tenido éxito. Por lo común, han conseguido lo peor de ambos mundos y no lo mejor, como esperaban. El equilibrio puede estabilizarse sólo por la aparición de un enemigo del enemigo interno, esto es, mediante el

surgimiento de la clase obrera, que empuja a la burguesía a aliarse con su antiguo oponente, en contra del nuevo.

¿Cuál es el papel, en este cuadro general, de las revoluciones clásicas burguesas? Casi todo lo que Marx tiene que decir sobre la revolución inglesa de 1640-88 está contenido en una reseña del libro de Guizot, *Discours sur l'histoire de la Révolution d'Angleterre,* que ofrece también algunas comparaciones con la Revolución francesa de 1789. Sus numerosas observaciones sobre la Revolución francesa son todas muy breves, excepto una discusión ligeramente más extensa en *La Sagrada Familia.* Aunque los principales personajes y sucesos de la Revolución francesa fueron parte de su universo mental y configuraron las categorías mediante las cuales interpretaba los sucesos corrientes, nunca los sometió a un análisis sistemático.

Las dos revoluciones burguesas clásicas tuvieron algunos aspectos en común. Fueron transiciones desde una monarquía absoluta a una constitucional, con un interludio republicano. Sería desorientador concentrarse en la transición del absolutismo a la república como *la* revolución porque es sólo la primera etapa de un proceso cuyo modelo global es el de «dos pasos adelante, un paso atrás». En ambas revoluciones, esta fase republicana vino acompañada de la formación de movimientos comunistas, que —siguiendo la lógica revolucionaria de la radicalización— querían dar un tercer paso. Marx sugiere que los sucesos de 1794, que interpretó como una apuesta prematura por el poder hecha por el proletariado francés, formaban parte integrante de la revolución burguesa. Había necesidad de barrer con el pasado antes de que pudiera construirse el orden burgués. Esta tarea histórica, desconocida para ellos mismos, fue llevada a cabo por los obreros. Como era su costumbre, Marx no pudo resistir la tentación de encontrar un *sentido* a estos intentos abortados.

La diferencia principal entre las dos revoluciones se corresponde con la estructura de las alianzas que las llevaron a cabo. «En 1648 la burguesía se alió con la aristocracia moderna contra la monarquía, la aristocracia feudal y la Iglesia establecida. En 1789 la burguesía se alió con el pueblo contra la monarquía, la aristocracia y la Iglesia establecida.» Marx sugiere específicamente que la revolución inglesa se llevó a cabo mediante una alianza de la burguesía y los grandes terratenientes. Estos últimos proporcionaron a los primeros la fuerza de trabajo necesaria para poner en marcha sus fábricas, al mismo tiempo que se beneficiaban del desarrollo económico general que la burguesía ponía en movimiento. La sugerencia de una clase gentili-

cia dividida parece carente de apoyo empírico, y en cualquier caso el argumento en su conjunto es una pieza de pensamiento descaradamente teleológico y anacrónico. En 1640 no había fábrica, real o anticipada, con necesidad de obreros. Tampoco la caracterización de Marx de la estructura de coaliciones subyacente a la Revolución francesa parece sostenerse a la luz de las investigaciones más recientes. La propiedad de la tierra en Francia estaba probablemente más integrada con la propiedad burguesa de lo que Marx pensaba.

Marx, sin embargo, pensaba que la explicación de las revoluciones podría encontrarse en sus logros más que en sus causas. En una observación extravagantemente teleológica, escribe que las revoluciones burguesas «reflejaban las necesidades del mundo de la época más que las necesidades de aquellas partes del mundo donde ocurrían, que son Inglaterra y Francia». Las «necesidades del mundo» equivalían esencialmente a la abolición del privilegio feudal y a la creación de un régimen de libre competencia. Cualquiera haya sido el pensamiento de los revolucionarios sobre lo que estaban haciendo, esto fue lo que consiguieron.

El argumento, sin embargo, nos plantea un enigma. Por una parte, Marx insistía en la función progresiva de las monarquías absolutas al crear un mercado nacional y abolir las barreras a la competencia. Por la otra, ahora le encontramos diciendo que éstos fueron los logros de las revoluciones burguesas dirigidas contra esas mismas monarquías. El enigma puede resolverse recordando el carácter autofrustrante del absolutismo. Por un lado, el Estado absolutista descubre que como agente autónomo, le interesa fortalecer la industria y consiguientemente a la burguesía. Por otro, la protección del poder material de la burguesía tiende también a generar poder político y a amenazar consiguientemente la autonomía del Estado. El Estado, por tanto, perderá algo de entusiasmo en su defensa de los intereses burgueses y tratará quizás de lograr la industrialización sin todas las reformas políticas y sociales concomitantes. En algún punto, el Estado deseará frenar la liberalización subsiguiente, pero en este punto la burguesía puede ser ya demasiado fuerte como para ser frenada. De ser así, se producirá la revolución burguesa para completar el proceso comenzado por la monarquía absoluta. Aunque un gobernante absolutista racional podría querer frenar el proceso justo antes de que la burguesía concentrase la fuerza necesaria para una revolución, tendrá poca

probabilidad de lograrlo, por tres razones. Primero, aunque podemos percibir, gracias a la perspectiva del tiempo, las tensiones internas del Estado absolutista, no está claro que los mismos gobernantes absolutistas estuvieran en posición de hacerlo. Segundo, la necesidad de fortificar el país contra los enemigos externos puede en cualquier caso haber presionado más. Tercero, al quitar a la burguesía los medios de hacerse con el poder político, le quitarían también gran parte de su utilidad económica. Lo único que mantendrá a una burguesía económicamente vigorosa alejada del poder es la falta de motivación para hacerse con él.

Los análisis de Marx de la revolución alemana de 1848-1849 pueden verse también desde esta perspectiva. En la etapa inicial de la revolución pareció creer que el modelo de la Revolución francesa se reproduciría en gran medida. La estructura de alianzas sería la misma, excepto en que los obreros desempeñarían una parte más activa que la de simples encargados de hacer el trabajo sucio de la burguesía, para ser reprimidos tan pronto como su misión histórica se hubiera cumplido. También cuando la revolución hizo progresos más lentos que los esperados, Marx depositó su confianza en una repetición de las guerras contrarrevolucionarias de la Revolución francesa. Rusia intervendría contra Alemania y encendería la lucha revolucionaria.

Gradualmente, sin embargo, Marx acabó por darse cuenta de que sus adversarios podían interpretar la situación tan bien como él. Si *él* podía percibir que un régimen burgués establecería condiciones que, andando el tiempo, lo socavaría, una burguesía racional, al leer los mismos signos, se mantendría alejada del poder. Si *él* podía anticipar que la intervención rusa desataría las fuerzas de la revolución, un zar racional permanecería pasivo. Si *él* podía aprender de la historia, también podían hacerlo sus adversarios. Marx pecó contra una regla fundamental de la racionalidad política: nunca hagas tus planes de manera demasiado dependiente del supuesto de que el adversario no es del todo racional. (Dado que tendía a enfatizar la teleología más que la racionalidad, raramente pecó contra otra regla: nunca hagas tus planes de manera demasiado dependiente del supuesto de que el adversario es completamente racional.) Algunos líderes comunistas posteriores han sido víctimas del mismo pecado, notablemente en la secuencia de sucesos que condujeron a la masacre de Shangai, de los comunistas chinos en 1927. Aunque el PCCh (o la Komintern) creyó que podía aliarse a Chiang Kaishek durante un tiempo y desprender-

se de él cuando su utilidad se agotase, los manipuladores terminaron por ser los manipulados.

LA POLÍTICA EN LA TRANSICIÓN AL COMUNISMO

Los escritos políticos de Marx sobre la transición política al comunismo corresponden a sus dos períodos de intensa actividad política. Entre 1848 y 1850 escribió numerosos comentarios políticos y artículos periodísticos, de donde puede extraerse algunas de sus opiniones sobre táctica y estrategia. Durante los años de la Primera Internacional, entre 1865 y 1875, escribió con amplitud sobre cuestiones políticas y organizativas. Como muestra de su pensamiento, estos textos son muy poco fiables. Configurados en gran parte por las presiones prácticas, externas, reflejan el espíritu de compromiso, como también la mera exhortación. Mientras las circunstancias inclinaban los primeros textos hacia lo que llegó a conocerse como desviación ultraizquierdista, los últimos reflejan probablemente la desviación opuesta. Los artesanos radicales que formaban el núcleo de la Liga Comunista y la facción progresista del movimiento de 1848 querían una apuesta proletaria inmediata por el poder. Aunque Marx acogió algunas de sus demandas, probablemente las consideraba utópicas y prematuras. En sus últimos años su compromiso público con un posible camino pacífico al comunismo pudo haber representado una concesión táctica similar. La consecuencia es que resulta muy difícil reconstruir las concepciones reales de Marx.

Hay dos cuestiones centrales que cualquier teoría de la revolución comunista ha de afrontar. Primero, ¿bajo qué condiciones una clase obrera racional querría realizar una revolución? Segundo, ¿cómo una clase capitalista racional o un gobierno racional dejarían que dichas condiciones surgiesen? A falta de respuestas plausibles a estas cuestiones, una teoría de la revolución tiene que recurrir a la irracionalidad política en lo que concierne a los obreros, a los capitalistas o al gobierno. Marx, a decir verdad, no planteó el problema en estos términos. No obstante, dado que parecen corresponder a la realidad de la situación, debemos considerar si sus opiniones pueden reformularse en un marco de este tipo.

De las proposiciones centrales del materialismo histórico se sigue que la revolución comunista ocurrirá *cuando* y *porque* las relaciones comunistas de producción se transformen en óptimas para el

desarrollo de las fuerzas productivas. Veamos primero si se puede defender esta afirmación y examinemos luego las versiones más débiles que surgen si dejamos de lado las partes causales o cronológicas de la misma.

Marx sostenía que bajo el capitalismo las fuerzas productivas se desarrollan a un ritmo siempre creciente. Sin embargo, a un cierto nivel de su desarrollo, las relaciones comunistas de producción permiten un ritmo aún mayor de su ulterior progreso. Por tanto, la revolución comunista será provocada no por el estancamiento técnico, sino por la perspectiva de una expansión técnica sin precedentes. La idea de que el comunismo superará al capitalismo en cuanto a la tasa de innovación es, en sí misma, harto implausible, pero ello no nos concierne aquí. Antes bien, debemos preguntarnos si es plausible que esta perspectiva pueda motivar a los obreros para llevar adelante una revolución. Los obreros racionales podrían, en primer lugar, estar sujetos a la tentación del francotirador, cosa que bloquearía la eficacia de dicha motivación. Incluso si suponemos que los obreros son capaces de actuar colectivamente para promover sus intereses comunes, una clase obrera racional, en segundo lugar, seguiría tomando en cuenta los costes de la transición, y más aún, seguiría estando sujeta a cierto grado de miopía y aversión al riesgo. No es razonable esperar que los obreros sacrifiquen lo que tienen —un capitalismo dinámico, eficiente— en aras de una posibilidad remota e incierta de un sistema que tendrá un rendimiento aún mejor. Teniendo que perder mucho más que sus cadenas, serán reacios a quitárselas.

Un primer distanciamiento de esta concepción tan poco plausible es dejar de lado la implicación causal del materialismo histórico y conservar la cronológica. De esta forma, lo que motivará a los obreros a la revolución no es el esotérico experimento mental que acabamos de esbozar. Más bien, serán empujados a la sublevación debido a aspectos directamente observables del capitalismo: alienación, explotación, desperdicio, ineficiencia, ciclos comerciales. Ocurre precisamente que para el tiempo en que estas deficiencias lleguen a ser tan graves como para crear las condiciones subjetivas de una revolución comunista será también el tiempo en que el comunismo se transforme en objetivamente superior como marco del desarrollo de las fuerzas productivas. La revolución comunista se produce cuando, pero no porque, el capitalismo pasa a ser un freno para el progreso técnico ulterior.

Esta visión también es implausible. En palabras de Leon Trotski, «las sociedades no se construyen de manera tan racional como para que la fecha de la dictadura del proletariado llegue justo en el momento en que las condiciones culturales y económicas están maduras para el socialismo». En realidad, la propia obra de Trotski apoya un enunciado de mayor fuerza. Las sociedades, sistemáticamente, son tan irracionales en su construcción que las condiciones objetivas para el comunismo y las condiciones subjetivas para una revolución comunista no coinciden jamás. La teoría sugiere, y la experiencia confirma, que las revoluciones comunistas tendrán lugar únicamente en países atrasados, que están muy lejos de la etapa de desarrollo en la que podrían superar al capitalismo. Rusia, hacia fines de siglo, fue un suelo fértil para la revolución porque su atraso creaba las condiciones ideológicas y económicas apropiadas. Recién y tardíamente llegada al desarrollo económico, sus fábricas eran libres para emplear técnicas de producción a gran escala, que requieren grandes cantidades de obreros. Tal concentración facilita la conciencia de clase, adicionalmente profundizada por la ausencia de una tradición reformista y por la posibilidad de aprovechar la reserva de las ideas socialistas avanzadas, desarrolladas en Occidente.

Para que el argumento de Marx fuera plausible, las clases dominantes tendrían que ser algo irracionales. Dado que el desarrollo de las fuerzas productivas crea las condiciones materiales para un mejoramiento general del nivel de vida, incluida la protección contra el desempleo, tiene que asumir que los capitalistas o el gobierno son incapaces de desplegar estos medios para prevenir una revolución comunista. O, como poco, tiene que asumir que los despliegan de manera irracional e ineficiente, dando una de cal y otra de arena de un modo que no hace más que incitar la energía revolucionaria de los trabajadores. Es mucho más probable que la revolución ocurra en una sociedad donde el nivel de desarrollo no ha llegado a la etapa en que las amplias concesiones a los obreros sean abordables; pero en esta etapa, una revolución comunista será también prematura en lo que respecta a la capacidad para desarrollar las fuerzas productivas. Estos problemas estaban en la raíz de la controversia entre mencheviques y bolcheviques en el movimiento socialista ruso. Los primeros querían contener a los obreros en su lucha con los capitalistas, de tal modo que el capitalismo tuviera el tiempo suficiente para alcanzar la etapa que haría viable la introducción del comunismo. Los últimos sostenían, de manera más realista, que al

postergar la revolución, se podría alejar su realización para siempre.

Marx parece haber asumido casi siempre que la primera revolución comunista ocurriría en el país capitalista más avanzado. En algunos escritos, sin embargo, se anticipó a la «teoría del desarrollo combinado y desigual» de Trotski, según la cual la dimensión centro-periferia del capitalismo es crucial para las posibilidades de la revolución. En *La lucha de clases en Francia* escribió que, aunque Inglaterra sea el «demiurgo del universo burgués» y la causa última de las crisis capitalistas, las revoluciones ocurrirán antes en la Europa continental. «Violentas convulsiones tienen que producirse de manera natural en las extremidades del cuerpo burgués más que en su corazón.» Unos treinta años más tarde sugería, en su correspondencia con socialistas rusos, que Rusia podría disponer de «las ventajas del atraso», que le permitirían pasar por alto la etapa capitalista y marchar directamente hacia el comunismo.

Este argumento sugiere que las condiciones subjetivas y objetivas para el comunismo se desarrollarán en diferentes partes del sistema capitalista mundial. Las condiciones objetivas emergen en los países capitalistas avanzados, las subjetivas en las naciones atrasadas. ¿Cómo podrían conjugarse estos dos conjuntos de condiciones? Hacia 1850, Marx opinaba, como lo hiciera Trotski después, que la revolución, una vez surgida en la periferia capitalista, se extendería hasta el centro. Una vez más, puso su esperanza en la intervención contrarrevolucionaria como el mecanismo que encendería la conflagración revolucionaria general; una vez más, no supo ver que un gobierno capitalista racional, por la misma razón, se abstendría de intervenir. Treinta años después acentuó la difusión de tecnología desde el Oeste al Este, más que la difusión de la revolución en la dirección opuesta. Este argumento también falla, sin embargo, porque es mucho más difícil pedir tecnología prestada de lo que Marx suponía. El uso de tecnología industrial avanzada requiere educación y hábitos mentales que no pueden prestarse.

Concluiremos, en consecuencia, que la teoría de Marx de la revolución comunista asume que los obreros, capitalistas o gobiernos de las naciones capitalistas deben comportarse irracionalmente. Dado que no ofreció argumentos para esta asunción, su teoría hace aguas. La cuestión no es que los sucesos no puedan desarrollarse cabalmente según un patrón semejante. La conducta irracional puede ser una fuerza política extremadamente poderosa. La cuestión es más bien que Marx no ofreció bases racionales para pensar que los

sucesos fueran a desarrollarse como él esperaba. Sus planteamientos se basaban en el pensamiento desiderativo, no en el análisis social.

El movimiento socialista ha construido diferentes concepciones de las tácticas y estrategias revolucionarias. Pueden distinguirse por el orden en que se consiguen los siguientes objetivos: la toma del poder por el proletariado, la consecución de una mayoría para la causa proletaria y la transformación de la sociedad. Según una de las estrategias, los trabajadores deben tomar primero el poder, comenzar luego a cambiar la sociedad y finalmente conquistar una mayoría. Ésta fue la estrategia de Lenin, que utilizó el poder para tranformar al campesinado en obreros industriales, que se adherirían a los objetivos comunistas. Hay indicios de que, en un punto, Marx contemplaba esta estrategia. Algunas de sus reflexiones sobre Alemania, después de retirarse la burguesía del poder en diciembre de 1848, pueden apoyar esta concepción «ultraizquierdista», pero pueden también, con igual plausibilidad, entenderse como fórmulas de compromiso. Una variante de la estrategia minoritaria se encuentra en algunos comentarios sobre Rusia, hacia 1870. Marx está de acuerdo con que los obreros rusos deben tomar el poder estando en minoría, pero agrega que su primera acción debe ser tomar medidas para ganarse a los campesinos e invertir así efectivamente el orden de las dos últimas etapas de la estrategia leninista.

Otra estrategia, la reformista, propone comenzar por transformar la sociedad desde dentro, creando así una mayoría para el comunismo que hará de la conquista final del poder una mera formalidad. De nuevo, hay algún apoyo para esta concepción en los escritos de Marx. En *El capital, III,* describe cómo las compañías de accionistas y cooperativas de obreros efectúan «la abolición del modo capitalista de producción dentro del modo mismo de producción capitalista». No debemos inferir, sin embargo, que creyera que éste podría ser el camino principal hacia el comunismo. Ello es bastante obvio con respecto a las compañías de accionistas, pero el caso de las cooperativas de obreros podría parecer más prometedor. El obstáculo para este recorrido, sin embargo, es que los enclaves comunistas dentro del capitalismo funcionarán mal precisamente porque operan en un entorno hostil; las reformas viables a gran escala pueden funcionar mal cuando se introducen en pequeña escala. «Restringido a las formas minúsculas, en las que los esclavos asalariados individuales pueden elaborarlo mediante sus esfuerzos privados, el sistema de cooperativas nunca llegará a transformar la sociedad capitalista.»

Finalmente queda la estrategia de la revolución mayoritaria en la cual los obreros ganan una mayoría, toman el poder y lo utilizan para cambiar la sociedad. Ésta fue ciertamente la estrategia preferida por Marx con respecto a los países capitalistas avanzados, que seguían siendo cruciales para la perspectiva revolucionaria, incluso si la revolución tuviera que comenzar como movimiento minoritario en los países atrasados. Las modalidades de la revolución mayoritaria dependen de las respuestas dadas a tres preguntas interrelacionadas. ¿Tenía la clase obrera que organizarse secreta o abiertamente? ¿Debía utilizar las instituciones políticas existentes o trabajar fuera de ellas? ¿Sería posible introducir el comunismo mediante medidas pacíficas o se mostraría necesaria una revolución violenta?

Sobre el primer punto, la posición de Marx era perfectamente clara. Se oponía rotundamente a las sociedades secretas y a las conspiraciones, argumentando que «si las clases obreras conspiran, conspiran públicamente como el sol conspira contra la oscuridad». En los otros puntos sus opiniones estaban más matizadas. Cuando escribió sobre Francia y Alemania, sostuvo que sería un desastre que los obreros tratasen de utilizar los aparatos existentes del Estado para sus propios fines. Algunos artículos sobre Inglaterra sugieren una opinión similar. Sostenía que la oposición política era principalmente útil al gobierno como válvula de escape: «no detiene el movimiento del motor, pero lo preserva dejando escapar como *vapour* la energía que de otra manera podría hacer volar el conjunto». Sin embargo, con el ascenso de la facción de Bakunin en la Internacional, se vio en la necesidad de desmarcarse de los anarquistas a su izquierda, no simplemente de los socialistas a su derecha. En un artículo sobre «indiferentismo político», alerta contra la idea de que toda implicación con el Estado es contraria a los intereses de los obreros, y pone las leyes sobre las fábricas inglesas como un ejemplo de lo que puede lograrse trabajando dentro de las instituciones existentes.

En *La ideología alemana* hizo una observación de lo que más tarde desarrollaría el socialista francés Sorel (tan admirado por Mussolini). Una revolución violenta es doblemente necesaria, «no sólo porque la clase *dominante* no puede ser derrocada de ninguna otra manera, sino también porque la clase que la *derroque* sólo en una revolución podrá conseguir quitarse de encima todo el fango de los tiempos y estar preparada para fundar una nueva sociedad». Sus últimos escritos abandonan esta posición al enfatizar que una transición pacífica era

deseable y también razonablemente posible. En 1852 Marx afirmó que el resultado inevitable del sufragio universal en Inglaterra era la supremacía política de la clase obrera, y sugirió la posibilidad de una vía pacífica al comunismo. En discursos y entrevistas hacia 1870 sugiere que esta vía, aunque bloqueada en países con una historia de represión violenta de los obreros, como Francia, puede ser factible en Inglaterra y Holanda, donde las tradiciones políticas son diferentes. Es difícil decidir si estos enunciados se basaban en la conveniencia política o si responden a sus profundas convicciones políticas.

Entre la revolución comunista y la sociedad comunista plenamente desarrollada hay dos formas intermedias. La primera es «la dictadura del proletariado», frase que ha adquirido un sentido ominoso probablemente desconocido para Marx y sus contemporáneos. La dictadura en su época y en su obra no era algo necesariamente incompatible con la democracia. Más bien implica una forma de extralegalidad, una regla política que contraviene la constitución vigente. Desde *La guerra civil en Francia,* donde Marx considera la Comuna de París como un modelo de dictadura del proletariado, podemos inferir que también incluye la regla de mayorías, el desmantelamiento del aparato estatal existente, y la revocabilidad instantánea de los representantes políticos del pueblo. En un texto hay una breve referencia al «aplastamiento de la resistencia de la burguesía», pero de nuevo no deberíamos suponer que la frase haya de leerse con el siniestro sentido que adquiere muy fácilmente ante el lector contemporáneo.

La dictadura del proletariado es una etapa en la transición política al comunismo. En la *Crítica del programa de Gotha,* Marx dice que será sucedida por una forma económica transitoria, a la que Marx denomina etapa inferior del comunismo. Dicho rápidamente, es una forma de socialismo de Estado en que la distribución se hace de acuerdo con la aportación de trabajo. Marx tiene muy poco que decir sobre estas dos etapas intermedias y la relación entre ellas. Quizás podríamos interpretarle como si sugiriese que la dictadura del proletariado es necesaria debido a los conflictos de intereses que existirán entre los obreros y los anteriores capitalistas, mientras las instituciones de la etapa inferior del comunismo se hacen necesarias debido al conflicto de intereses entre los obreros, que se encontrarán todavía impregnados de la mentalidad capitalista, aun cuando la clase capitalista haya desaparecido.

En la etapa final del comunismo todas las instituciones políticas

desaparecen. Lo que ocupa su lugar es el autogobierno de la comunidad: una tarea, según Marx, no más difícil que el control de un individuo sobre sí mismo. Con la desaparición de la alienación y la explotación, las relaciones sociales serán perfectamente transparentes y carentes de conflictos. Esta concepción del comunismo es tremendamente utópica. La causalidad social permanecerá siempre opaca en alguna medida. Existen muchos otros motivos de conflicto de intereses, aparte de la explotación: aun en el comunismo la gente discrepará sobre la protección del medio ambiente, los derechos de los nonatos o de las generaciones futuras, la cantidad apropiada del producto social para sanidad, y cuestiones similares.

En última instancia, la visión de Marx de la buena sociedad era de carácter orgánico. Concebía el comunismo como una sociedad de productores individuales espontáneamente coordinados, tanto como las células del cuerpo que trabajan conjuntamente para el bien común; con la diferencia de que Marx insistía en la unicidad de cada productor individual. Tal sociedad no existirá nunca; creer en su existencia futura es llamar a las puertas del desastre.

BIBLIOGRAFÍA

Introducción. Un estudio enciclopédico de los escritos políticos de Marx es el de Hal Draper, *Karl Marx's theory of revolution*, vol. 1, *State and Burocracy*, ob. cit. Una valiosa discusión conceptual es la de J. Maguire, *Marx's theory of politics*, Cambridge University Press, 1978.

El Estado capitalista. La idea de que la tarea del Estado es garantizar la solución cooperativa en un Dilema del Prisionero es sostenida por M. Taylor, en *Anarchy and cooperation*, Wiley, 1976. Las interpretaciones de la no coincidencia de los poderes económico y político en el capitalismo incluyen S. M. Lipset, «Social stratification: social class», en *International encyclopedia of the social sciences*, Macmillan, 1968, vol. 15; J. Schumpeter, *Capitalism, socialism and democracy*, Allen and Unwin, 1961 [*Capitalismo, socialismo y democracia*, Barcelona, Folio, 1984]; G. D. H. Cole, *Studies in class structure*, Routledge and Kegan Paul, 1955. El argumento en favor de la autonomía del Estado sostenido aquí debe mucho a D. North, *Structure and change in economic history*, Norton, 1981 [*Estructura y cambio en*

la historia económica, Madrid, Alianza, 1984], y los ensayos de A. Przeworski, recogidos en su *Capitalism and social democracy,* Cambridge University Press, 1985 [*Capitalismo y socialdemocracia,* Madrid, Alianza, 1988].

La política en la transición al capitalismo. El contraste entre «abundancia» y «poder» está tomado de J. Viner, «Power versus plenty as objetives of foreign policy in the seventeenth and eighteenth centuries», *World Politics,* 1 (1948): 1-29. Recientes estudios marxistas sobre el absolutismo incluyen los de P. Anderson, *Lineages of the absolutist State,* New Left Books, 1974 [*El Estado absolutista,* Madrid, Siglo XXI, 1982], y de R. Brenner, «The agrarian roots of European capitalism» (ob. cit.). Para una brillante y breve interpretación de la revolución inglesa, véase L. Stone, *The causes of the English Revolution, 1529-1642,* Routledge and Kegan Paul, 1972. Entre los muchos trabajos sobre la Revolución francesa, dos libros de F. Furet son especialmente relevantes en la perspectiva actual: *Penser la Révolution Française,* Gallimard, 1978 [*Pensar la Revolución francesa,* Barcelona, Petrel, 1980], y «Marx et la Révolution Française» (en prensa). Los artículos de Marx sobre y durante la revolución alemana pueden leerse provechosamente de la mano de T. S. Hamerow, *Restoration, revolution, reaction: economics and politics in Germany, 1815-1871,* ob. cit.

La política en la transición al comunismo. J. Roemer, «Rationalizing revolutionary ideology», *Econometria,* 53 (1985): 84-108, es una buena introducción a la racionalidad del comportamiento revolucionario. Las perspectivas para el comunismo en los países atrasados se discuten en L. Trotski, *Historia de la Revolución rusa,* Buenos Aires, Tilcara, 1962, y en B. Knei-Paz, *The social and political thought of Leon Trotsky,* ob. cit. El pensamiento político de Marx, anterior a 1850, está exhaustivamente documentado y discutido en R. Hunt, *The political ideas of Marx and Engels,* vol. 1, *Marxism and totalitarian democracy, 1818-1850,* University of Pittsburgh Press, 1974. Nuestro análisis de las diversas estrategias revolucionarias sigue de cerca el libro de S. Moore, *Three tactics,* Monthly Review Press, 1963. Otro valioso libro del mismo autor es *Marx on the choice between Socialism and Comunism,* Harvard University Press, 1980.

9. LA CRÍTICA MARXISTA DE LA IDEOLOGÍA

INTRODUCCIÓN

La crítica de Marx de la ideología se encuentra entre lo más influyente de sus ideas. Marx, Nietzsche y Freud han sido considerados corrientemente como los grandes desmitificadores que nos enseñaron a no tomar nunca las palabras como se muestran y a buscar siempre detrás de ellas los intereses psicológicos o sociales que expresan o alguna situación que, desconocida por los agentes, conforma sus pensamientos y deseos. Cuando decimos de una opinión que es un ejemplo de *falsa conciencia* —término frecuentemente utilizado para referirse al pensamiento ideológico— no lo rotulamos simplemente como un error o una percepción distorsionada, como un pensamiento falso ante los hechos. Sugerimos que está falsificada y distorsionada de un modo sistemático, mediante procesos causales que impiden la búsqueda de la verdad. A diferencia de un error accidental, que opone poca resistencia a la enmienda (más allá del rechazo general a reconocerlo), las ideologías están configuradas por tendencias profundamente asentadas que las ayudan a sobrevivir a la crítica y a la refutación durante mucho tiempo.

¿Qué fuerzas configuran y mantienen el pensamiento ideológico? La respuesta modelo y, como si dijéramos, la marxista oficial, es el *interés;* de manera más específica, el interés de la clase dominante. Sobre este punto, el marxismo se desvía de la concepción freudiana de la falsa conciencia, según la cual es necesariamente el interés de la misma persona lo que distorsiona su pensamiento, no el de alguna otra persona o clase. La cuestión central, que quedó normalmente sin resolver en los escritos marxistas sobre ideología (incluidos los de Marx), es *cómo* —mediante qué mecanismo— se supone que el interés de la clase dominante configura las opiniones de los otros miembros de la sociedad. La opinión de que dominadores y explotadores configuran la cosmovisión de los oprimidos mediante la cínica y consciente manipulación es demasiado simplista, no

porque no haya habido intentos de hacer exactamente eso, sino porque no es probable que tengan éxito. En general, el cinismo de los dominadores alimenta el cinismo, no las creencias, de los sometidos. Inversamente, para conseguir el adoctrinamiento se requiere que los que dominan crean en lo que predican; no deben tener una actitud puramente instrumental hacia sus doctrinas. No hace falta decirlo, pero el simple hecho de que una clase dominante se beneficie de las ilusiones de sus sometidos no prueba que sea causalmente responsable de ellas. Si, por una u otra razón, los dominados caen víctimas de una representación distorsionada del mundo, ello dañará probablemente sus intereses y, en esa medida, la clase dominante se beneficiará incluso sin estar causalmente involucrada en el error.

Marx, sin embargo, no siempre se aferró a esta respuesta oficial. También sugirió que las ideologías pueden surgir o enraizarse espontáneamente en la mente de aquellos sometidos a ellas, sin asistencia alguna de otros. Aquí, de nuevo, difiere de la concepción freudiana de la falsa conciencia al acentuar la causación social de la ideología más que cualquier explicación genética individualizada. La ideología, en el sentido de Marx, no es un complejo idiosincrático de creencias y actitudes causado por un conjunto único de experiencias. Es una figura del pensamiento compartida por mucha gente y provocada por todo lo que hay de común en su situación. Aunque el psicoanálisis bien puede dirigirse a lo excepcional, como en el estudio de Freud sobre Leonardo da Vinci, la crítica marxista de la ideología debe mirar a lo que es típico, extendido, mediocre.

Hay otra diferencia entre la concepción psicológica de Freud y la sociológica de Marx sobre la falsa conciencia. Según la teoría psicoanalítica, el objeto de las actitudes individuales es el individuo mismo: sus experiencias, su percepción de las otras personas, incluida su percepción de la percepción que ellos tienen de él. Con algunas excepciones, la teoría psicoanalítica no intenta explicar las actitudes políticas de la gente o sus opiniones sobre la causalidad social. La teoría marxista de la ideología se dirige a las creencias fácticas y normativas sobre la sociedad[12]. Esta diferencia está

[12] A decir verdad, hubo intentos de explicar, digamos, las teorías físicas como construcciones ideológicas. En general, han sido fracasos espectaculares que usualmente se basaban en «similitudes» seleccionadas arbitrariamente entre aspectos de una teoría física y aspectos de la sociedad, sin ningún intento de aportar pruebas de una vinculación causal.

vinculada con otra. En la teoría freudiana se asume usualmente que la falsa conciencia va acompañada de un conocimiento inconsciente del verdadero estado de las cosas: un conocimiento que la persona ha reprimido, sustituyéndolo por una falsa representación. La falsa conciencia incluye el autoengaño. La teoría marxista de la ideología no se apoya en un supuesto semejante. Cierto es que en la formación de ideología a menudo hay (aunque lejos de haberlo siempre) un elemento de pensamiento desiderativo, la creencia de que el mundo es como uno quisiera que fuese, pero este fenómeno difiere del autoengaño en que no hay en funcionamiento ningún sistema dual de creencias. El supuesto del autoengaño en la teoría freudiana parece plausible porque la persona se enfrenta, en una relación peculiarmente íntima, con hechos verdaderos sobre sí misma; como si en algún sentido apenas pudiera eludir conocerlos. Al margen de lo que pensemos de este argumento, no hay modo de que la gente tenga acceso inmediato a la verdad sobre la sociedad. Cualquier visión de la sociedad —verdadera o falsa, distorsionada o no— es una interpretación.

Las creencias ideológicas compartidas surgen de dos maneras. Pueden surgir simultánea y espontáneamente en la mente de muchas personas expuestas a similares influencias externas y sujetas a similares procesos psicológicos. O surgen primero en la mente de una persona y se extienden después por difusión a otras personas, que por alguna razón están dispuestas a aceptarlas. La sociología del conocimiento —la versión no-marxista de la teoría de la ideología— hace una distinción útil entre el estudio de la producción de ideas y el estudio de la aceptación de ideas. Para emplear una analogía biológica, se puede asumir que las ideas aparecen como mutaciones, al azar, y luego son aceptadas o rechazadas según su «adaptabilidad social»[13]. O se puede asumir que el surgimiento de las ideas es en sí mismo un fenómeno que puede ser estudiado sociológicamente. Las ideas que están «en el aire» pueden aparecer simultáneamente en varios sitios[14]. La teoría marxista de las ideologías utiliza ambos métodos.

[13] La analogía, como es corriente en tales casos, tiene sólo una validez parcial, porque personas diferentes pueden aceptar ideas diferentes según su posición social e interés. No se puede esperar que una ideología dominante surja por variación aleatoria y selección social, del modo en que determinados rasgos de los organismos se desarrollan mediante variación aleatoria y selección natural.

[14] Existen varias posibilidades más. Se podría argumentar que las condiciones

Hay dos tipos de actitudes sujetas a desviación ideológica: afectivas y cognitivas, o «calientes» y «frías». Lo que los individuos valoran para sí, lo que creen que es moralmente exigible de ellos y de los demás, cómo piensan que deberían distribuirse los bienes de la sociedad: éstas son cuestiones que atañen directamente a sus pasiones. Lo que crean con respecto a cuestiones particulares de hecho y a conexiones causales generales, no son temas que comprometan en sí mismos a sus pasiones, excepto posiblemente a la pasión por la verdad. Una persona racional intentará arribar a estas creencias fácticas de una manera fría y desapasionada, porque las creencias formadas de esta manera tienen mayor probabilidad de ser verdaderas y porque las creencias verdaderas tienen mayor probabilidad de servir a las pasiones que las creencias falsas. Recordemos la frase de Paul Veyne: Las creencias nacidas de la pasión sirven mal a la pasión.

La desviación que configura las actitudes ideológicas puede en sí misma ser afectiva o cognitiva, caliente o fría. En consecuencia podemos distinguir entre cuatro tipos de actitudes ideológicas, según que las actitudes mismas y las desviaciones subyacentes a ellas sean calientes o frías. Primero, las actitudes afectivas pueden estar configuradas por procesos desviados afectivamente, como en la historia de la zorra y las uvas. La gente ajusta a menudo sus aspiraciones a lo que le parece factible, para evitar vivir con la tensión y frustración provocadas por el deseo de lo inalcanzable. Segundo, y quizá sorprendentemente, las motivaciones calientes pueden estar configuradas por factores cognitivos fríos, como cuando las preferencias se invierten al replantear las opciones[15]. Tercero, las actitudes cognitivas están a menudo configuradas por procesos motivacionales, como en los fenómenos del pensamiento desiderativo, del autoengaño u otros similares. Finalmente, la cognición puede estar sujeta a distorsiones específicamente cognitivas, como cuando la gente pone excesiva confianza en pequeñas muestras o ignora, al contrario, los principios básicos de la inferencia estadística.

De estos mecanismos, todos menos el segundo tienen alguna

sociales, aunque neutras respecto al contenido de las nuevas ideas, pueden aumentar o disminuir el ritmo al que aparecen. O también podría argumentarse que las condiciones sociales, aunque sin determinar unilateralmente las que aparecerán, establecen límites al contenido de las nuevas ideas.

[15] Las personas que no usaren tarjetas de crédito porque su uso les supone un sobrecargo, podrían no preocuparse por ello si hubiera un descuento al hacerlo.

importancia en la teoría de Marx de la ideología. El primero subyace a su expresión, a menudo citada, de que la religión es el «opio del pueblo», con la idea concomitante de que la religión ayuda a las personas a sobrellevar en este mundo su miserable vida. El tercero opera en la selección de las visiones del mundo: entre las muchas y diferentes explicaciones de la causación social y económica, cada grupo o clase seleccionará una que parezca justificar una consideración especial a sus intereses. Esto último es importante cuando Marx sitúa en la *posición de clase,* más que en el *interés de clase,* la fuente del pensamiento ideológico. El tercer y cuarto mecanismos son algo similares por cuanto que ambos se pueden caracterizar como falacias *pars pro toto.* La formación de ideología mediante el pensamiento desiderativo opera cuando los miembros o representantes de una clase particular estipulan que la realización de su interés coincide con la realización de los intereses de la sociedad en su conjunto. La formación de ideología mediante las ilusiones específicas de clase opera cuando los miembros de una clase particular creen que los procesos causales que ellos observan desde sus posiciones particulares son también válidos para el conjunto de la economía.

Consiguientemente, los estudios reales de Marx sobre el pensamiento ideológico difieren de su «teoría oficial» —las ideas dominantes son las ideas que sirven a los intereses de la clase dominante— de dos maneras. Primero, cuando se refiere al interés como explicación de la ideología, lo hace a menudo de un modo causal más que funcional. En lugar de señalar las consecuencias de una cierta creencia con respecto a ciertos intereses, cita el interés como causa de la creencia. No podemos concluir que las creencias generadas por el interés servirán al interés del creyente porque «las creencias nacidas de la pasión sirven mal a la pasión», o que servirán al interés de la clase dominante porque algunas de las creencias de esa clase pueden ellas mismas nacer de sus intereses. Segundo, la posición de clase, como también los intereses de clase, entran en la explicación del pensamiento ideológico. De nuevo, tales ilusiones basadas en la clase no tenderán a servir al interés de los miembros de la clase o a los intereses de la clase dominante si sus miembros son víctimas también de este mecanismo.

Las ideologías pertenecen a la superestructura, definida como el conjunto de fenómenos no económicos de la sociedad que pueden ser explicados por la estructura económica. El argumento en el párrafo precedente fue dirigido contra la opinión de que todos los

fenómenos superestructurales tienden a estabilizar la estructura económica, sirviendo al interés de la clase dominante; y, por implicación, contra la idea de que la superestructura puede ser explicada por su tendencia a estabilizar la estructura económica. Incluso, sun embargo, cuando las creencias sirven al interés de los dominadores, no tienen por qué ser parte de la explicación de por qué se mantienen. Si los sometidos, para reducir disonancia cognitiva, limitan su nivel de aspiraciones a lo que es factible, y así, por ejemplo, dejan de aspirar a la libertad política, ello servirá claramente al interés de los dominadores. Sin embargo, la explicación en este caso se encontrará en el interés y las necesidades de los sometidos [16].

IDEOLOGÍAS POLÍTICAS

En *La ideología alemana* y en los escritos políticos sobre Francia, Marx elaboró una teoría de la ideología política que, aunque algo oscura y difícil de captar en sus detalles, sigue siendo útil y valiosa en líneas generales. El argumento central corresponde a la relación entre los intereses especiales de una determinada clase y los intereses generales de la sociedad. Hay dos cuestiones involucradas. Primera, ¿cuál es el papel causal de los intereses particulares de una clase en la configuración de la concepción que los miembros de esa clase tienen sobre el interés general? Segundo, ¿en qué medida coinciden la realización de los intereses particulares y la realización del interés general? Los miembros de una clase, o al menos sus representantes ideológicos, piensan siempre que el mejor modo de realizar el interés general es mediante medidas que también promueven sus intereses especiales. A veces esta creencia es de hecho verdadera, o al menos aceptada como verdadera por los miembros de otras clases. Cuando éste es el caso, la clase en cuestión adquiere una fuerza y una presencia irresistibles, como ocurrió realmente con la burguesía francesa durante los sucesos que llevaron a 1789. Su demanda de abolición de los privilegios sintonizó profundamente con otros sectores sociales.

[16] El que la necesidad de reducir disonancia se corresponda o no con el interés real de los sometidos, en el sentido de un interés objetivo en liberarse de la opresión, es irrelevante aquí. Para tener poder explicativo, un interés debe ser *actual;* si es o no *real* también, en algún sentido objetivo, no supone ninguna diferencia.

Cuando no es el caso, la clase se muestra tan desesperanzadamente utópica e impotente como la pequeña burguesía francesa en 1848. Su demanda de crédito barato no se vio que correspondiera al interés de ninguna otra clase.

Según este planteamiento, una ideología política no es una expresión pura del propio interés. La lucha política no es una forma de negociación en la que el propio interés es reconocido como la fuerza motivadora de todos los participantes. Como observó Tocqueville hacia 1830, los partidos políticos motivados demasiado claramente por el propio interés no inflamarán a su audiencia ni, lo que es más importante, a sus propios miembros; «ils s'echauffent toujours a froid». Como muy poco, hay que pretender que se actúa por el interés general. Cuando los partidos obreros demandan la redistribución del ingreso a su favor, se sienten usualmente obligados a argumentar que ello no provocará un grave perjuicio para la eficiencia económica[17]. Cuando sus oponentes exigen el recorte impositivo, usualmente añaden que el goteo de beneficios y los efectos por el lado de la oferta obrarán en el interés de todos.

De manera más sólida se puede argumentar que los miembros o representantes de una clase creerán realmente o llegarán a creer en la identidad de su interés especial y el interés general. Tres argumentos apuntan en esta dirección. Primero, se puede apelar a un argumento basado en la selección natural: los partidos con líderes que no creen en su propia ideología no conseguirán convencer ni ganarán seguidores. Segundo, a un argumento psicológico: incluso personas que inicialmente sólo fingen argumentar en términos del interés general terminarán, después de un tiempo, por creer en lo que dicen. Tercero, siempre será fácil adquirir la convicción de que se sirve al interés general incorporando el propio interés particular; la naturaleza de la realidad social y de la psique humana conspira para hacerlo realmente fácil. Extendámonos sobre el tercer punto, que es de fundamental importancia.

Por una parte, existen con frecuencia, es cierto, varios ordenamientos institucionales, todos los cuales son mejores para cada uno

Por ejemplo, no es probable que un partido político abogara explícitamente por la solución distributiva defendida por John Rawls, según la cual el ingreso debe ser distribuido de modo que se maximice el bienestar del grupo menos favorecido de la sociedad. Cuando menos, esta postura sería un suicidio político si el último pequeño incremento de bienestar de ese grupo sólo pudiera lograrse mediante una fuerte reducción del bienestar de todos los demás.

que el estado de anarquía, y cada uno de los cuales tiene el efecto adicional de favorecer selectivamente los intereses de una clase particular. Comparando el efecto de una política determinada con el efecto de no tener ninguna política en absoluto más que con el efecto de otra política, es fácil imaginar que dicha política sirve al interés de todos. Por otra parte, dada la complejidad de la causación y la interacción sociales, raro será un acuerdo completo entre los científicos sociales, y a menudo habrá fuertes y persistentes desacuerdos. Entre opiniones contrarias cobre la causación social, y notablemente entre teorías económicas contrarias, a menudo es posible encontrar una que afirme o implique que la *única* manera de promover el bien común es persiguiendo el interés particular de una clase. En este caso nada es más humano que adherirse a esa teoría por su correcta explicación de cómo funciona el mundo y argumentar de buena fe que todos mejorarán su situación alejando los obstáculos para la realización del particular conjunto de intereses que justamente resultan ser los propios. Según esta interpretación, el impacto de los intereses especiales sobre las opciones políticas específicas está mediado por una concepción del interés general[18]. Debido a que la conexión es indirecta más que inmediata, no tiene por qué darse en todos y cada uno de los casos. Hasta cierto punto ello irá en beneficio de la clase, porque su pretensión de representar el interés general tendrá más crédito si defiende ocasionalmente políticas que vayan en contra de sus intereses particulares. Esto no implica en absoluto, desde luego, que este beneficio *explique* por qué una clase se adhiere a veces a tales políticas.

Un movimiento político, según esta interpretación, será una *oferta permanente* al ámbito público, aceptada cuando las circunstancias sean tales que parezca favorable. Es algo parecido a un reloj averiado que marca la hora correcta una vez cada doce horas. En una economía capitalista habrá siempre algunos partidos que defiendan más planificación centralizada, otros que aboguen por una ampliación del Estado del bienestar, y aun otros, por dar mayor rienda suelta a las fuerzas del mercado, y todos en aras del bien común. El

[18] A veces se dice que en política el desacuerdo raramente se da entre valores y sí, usualmente, entre hechos. Esta observación, aunque a menudo correcta, puede ser complementada destacando que la explicación del desacuerdo sobre los hechos debe buscarse frecuentemente en diferencias de valores. El *contenido* «frío» de las creencias sobre las que las personas disienten se une entonces a los mecanismos «calientes» de formación de creencias.

éxito para ellos no dependerá de la racionalidad de sus programas, al estar todos igualmente afectados por el pensamiento desiderativo. Más bien, dependerá de que sus relojes den o no la hora correcta. A veces es claro para todos, fuera del núcleo rígido de los individuos ideológicamente comprometidos, que un programa es mejor que otro para las necesidades del momento. En otros momentos, la insatisfacción ante el gobierno de turno será lo que determine que «ha llegado la hora» para un nuevo partido.

Una ideología política, para lograr el éxito, debe estar expresada en términos del interés general. Marx sostenía, sin embargo, que el éxito podía ser autofrustrante. La burguesía francesa, cuando exigió con éxito la abolición de los privilegios, preparaba también la base de su propia destrucción futura al admitir a su futuro enemigo en la arena política. Qué duda cabe de que la burguesía habría preferido una abolición de privilegios hecha a la medida de sus intereses, pero, como advirtiera Tocqueville, es difícil contener la democracia una vez introducida. Cuando la idea de los privilegios naturales dejó de ser viable, las únicas opciones que quedaban eran la dictadura —fomentar los privilegios inventados por el hombre— y la democracia —la abolición de todos los privilegios. Antes de la era moderna, la ideología política era todavía particularista y presentaba, en palabra de Marx, un cuadro casi zoológico de los derechos naturales, deberes y obligaciones de las distintas clases sociales. Cuando optó por atacar la noción misma de privilegio natural, en lugar de sustituir un conjunto de privilegios por otro, la burguesía jugó a ser aprendiz de brujo. La ideología política universalista que había creado resultó tener consecuencias que iban más allá de lo que había intentado.

EL PENSAMIENTO ECONÓMICO COMO IDEOLOGÍA

Cualquier lector de los escritos económicos más importantes de Marx se habrá visto sorprendido por el modo en que discute las ideas de sus oponentes. Sólo en ocasiones sigue la práctica académica normal de reconocer los méritos de sus posiciones. Con mucha mayor frecuencia adopta un enfoque reduccionista en el que las aportaciones de otros escritores no representan tanto enfoques alternativos a la misma realidad económica, como parte de la

realidad que hay que explicar. A veces, esta práctica degenera en un abuso del argumento *ad hominem,* pero ello no es inherentemente objetable. Puede estar justificada tanto como una contribución a la sociología del conocimiento cuanto —menos obviamente— como parte del análisis económico propiamente dicho. Esta última función surge porque muchas de las teorías económicas que Marx examina son, en su opinión, poco menos que expresiones sistemáticas de ilusiones económicas espontáneamente generadas. En la medida en que los mismos agentes económicos toman sus decisiones en virtud de tales creencias ilusorias, tienen consecuencias para la producción y distribución de bienes.

La crítica marxiana de la teoría económica está expuesta con prodigalidad (innecesariamente) extensa en los tres volúmenes de las *Teorías sobre la plusvalía.* Éstas contienen discusiones de las doctrinas mercantilista y fisiócrata, como también extensos análisis de Adam Smith, Ricardo, Malthus y de un grupo de escritores a los que Marx denomina «economistas vulgares». Las dos críticas desplegadas con mayor frecuencia son, primero, que los economistas no van más allá de la apariencia de las cosas para llegar hasta su esencia real y, segundo, que sus teorías tienden a servir como apologías del sistema capitalista existente (o, en el caso de los fisiócratas, pavimentan el camino de su surgimiento).

La mayoría de los economistas son incapaces de ir más allá de la apariencia de las cosas, hasta sus esencias internas. En sus escritos hacen poco más que replantear la manera en la que las relaciones económicas aparecen ante los propios agentes económicos, sin intento alguno de penetrar más profundamente en la naturaleza de las cosas. «Pero toda ciencia sería superflua si la apariencia externa y la esencia de las cosas coincidieran directamente.» En la *Crítica* de 1861-1863, Marx compara su crítica de la economía política con la revolución de Copérnico, que de modo similar suponía la negación del movimiento aparente del sol alrededor de la tierra. Sólo en el comunismo las relaciones sociales serán perfectamente transparentes y la esencia coincidirá inmediatamente con la apariencia, lo que significa también que desaparecerá la necesidad de una ciencia social.

La distinción esencia-apariencia, según la aplicaba Marx, es ambigua porque la apariencia, aquello que aparece, permite dos antónimos diferentes. Puede ser contrastada con lo que está oculto y es sólo accesible por la mediación del pensamiento. En este sentido se podría decir, por ejemplo, que detrás de la apariencia visual de

una mesa se encuentra la estructura atómica que constituye su esencia. Así era como Marx concebía la relación entre precios y valores-trabajo. Los últimos son magnitudes ocultas, no realidades subjetivas para los agentes económicos, quienes toman sus decisiones en términos de los precios observables. Sin embargo, sostenía Marx, para explicar los precios es necesario descubrir el velo de la apariencia y determinar sus valores. El argumento no es válido porque los precios en equilibrio pueden determinarse sin ninguna referencia a los valores-trabajo [19].

Una lectura distinta de la distinción es inherentemente más interesante. Aquí, el rasgo relevante de la apariencia es que es *local:* lo que aparece, aparece siempre a una persona situada en un punto de vista particular y que observa los fenómenos desde una perspectiva particular. Cualquier apariencia dada puede ser contrastada con la *red global* de apariencias, que no está sujeta a ningún punto de vista particular. Un ejemplo es la distinción entre el equilibrio parcial y el equilibrio general de la economía. En el análisis del equilibrio parcial consideramos un agente que afronta un problema de decisión en el que el comportamiento de las otras empresas se toma como dado. En realidad, desde luego, el comportamiento de las otras empresas no está «dado» para ellas, sino que representa soluciones a *sus* problemas de decisión. Comprender de modo completo la situación requiere considerar simultáneamente todos estos problemas de decisión, como en el análisis del equilibrio general. Un equilibrio general debe ser un equilibrio parcial para cada uno de los agentes económicos.

Los ejemplos sobre la distinción entre la apariencia local y la esencia global abundan en los escritos de Marx. Su propósito general es mostrar cómo, en una economía no planificada, el aislamiento de los agentes económicos entre sí distorsiona su comprensión de las relaciones económicas que se dan entre ellos. (Además, pero sólo parcialmente por falta de comprensión, este aislamiento tiende a producir malos resultados.) En términos locales, cualquier agente puede sacar un beneficio comprando barato y vendiendo caro. En

[19] En realidad, Marx fue culpable de la misma falacia —la confusión entre esencia y apariencia— que imputó a sus oponentes. Su procedimiento para derivar los precios de los valores implicaba utilizar la tasa de ganancia como criterio de los valores-trabajo, cayendo así en el disparate dialéctico de admitir valores en el dominio de la apariencia.

términos globales, esto es imposible: un sistema de fraude circular es lógicamente imposible. Sin embargo, observaba Marx, algunos escritores cometen la falacia de argumentar que los beneficios generales podrían surgir de la circulación, creyendo equivocadamente que lo que es posible para *cualquier* propietario de mercancías tomado separadamente es posible para *todos* ellos, tomados simultáneamente. De modo similar, es localmente verdadero que cada propietario de capital ha tenido que optar entre invertir su capital en una empresa productiva y depositarlo en un banco para obtener interés. De nuevo, esto es imposible a escala global porque si todos los capitalistas deciden transformarse en rentistas, ninguno de ellos obtendrá interés por su capital[20]. Sin embargo, sostenía Marx, los economistas vulgares realmente creían que el interés que devenga el capital tiene una vida propia, independiente de las únicas actividades productivas capaces de sostenerlo. Los mercantilistas eran especialmente dados a tales falacias. Los ejemplos sobre la relación entre trabajo y capital son de un tipo muy diferente. Debido a que el capitalismo, a diferencia de los modos de producción anteriores, deja al obrero en libertad para elegir su propio amo, podría parecer que el trabajo es más independiente del capital de lo que en realidad es. Aunque no haya ningún capitalista particular para quien el obrero tenga que trabajar, tiene que trabajar para un capitalista u otro. La libertad de elección oscurece la dependencia estructural.

La otra crítica importante que Marx dirige a los economistas burgueses es que su objetivo no es llegar a un correcto entendimiento de la economía capitalista, sino proporcionar apologías de ella. La aproximación más cercana a un enfoque verdaderamente científico es la de Adam Smith y Ricardo, quienes, por ejemplo, no tuvieron reparos en extraer la conclusión lógica de que los terratenientes eran una clase parasitaria, sin una función económica útil. Malthus, escribiendo en la tradición cínica de los «vicios privados, beneficios públicos», de Bernard Mandeville, sostenía que una clase ociosa de terratenientes y otros agentes improductivos era necesaria para asegurar que hubiera demanda suficiente para las mercancías producidas. Los «economistas vulgares» —Senior, Bastiat, Carey y otros— utilizaron un argumento algo diferente cuando se referían a la tierra, al capital y al trabajo como factores de producción, todos los cuales

[20] Inversamente, si todos los capitalistas decidieran simultáneamente retirar su dinero del banco, éste se iría a la bancarrota y nadie obtendría su dinero.

llevaban a cabo funciones productivas útiles que hacían a sus dueños merecedores de recompensa. De nuevo, sin embargo, el efecto de sus trabajos era apologético. En palabras de Raymond Aron, ofrecían una «sociodicea», versión secular de la teodicea: el argumento de que la sociedad existente es la mejor de todas las sociedades posibles y de que todos los defectos aparentes cumplen una función indispensable para el conjunto.

La segunda línea de argumentación es mucho menos interesante que la primera. Marx escribe como si una doctrina pudiera ser refutada por la mera demostración de que sirve a intereses de grupo o de clase. Dado que virtualmente cualquier teoría tiene la probabilidad de encajar en el interés de algún grupo, este argumento es demasiado fuerte: de ser aceptado, no dejaría supervivientes. Hablando en general, cuando el carácter ideológico de una doctrina se manifiesta en su *aceptación* por una clase específica, tal demostración no implica que la doctrina sea verdadera o falsa. Por el contrario, cuando se puede demostrar que una cierta opinión está contaminada al nivel de su *producción,* habrá una fuerte presunción en contra de su verdad. Una doctrina aceptada por razones sociales no pierde ninguna pretensión de verdad; una doctrina cuyo surgimiento responda en primer lugar a razones sociales irrelevantes —interés de clase o posición de clase— es improbable que sea correcta, excepto por accidente.

El análisis que Marx hace de los fisiócratas merece especial atención dada su perspectiva obviamente teleológica. Marx señala correctamente un aspecto paradójico de la doctrina, que bajo el disfraz de la glorificación de la propiedad de la tierra fomentaba en realidad el capitalismo industrial. Los fisiócratas pretendían que sólo la tierra era realmente productiva y que la industria era esencialmente «estéril». De nuevo su opinión surgía de una excesiva confianza en la apariencia de las cosas. Dado que la creación de excedente en la agricultura se produce de forma mucho más tangible que en la industria, llegaron a negar que tuviese lugar en esta última. Sin embargo, de esta opinión mal concebida sacaron una consecuencia muy favorable para los intereses industriales, a saber, que la industria, por ser estéril, debía quedar exenta de impuestos. Marx da entonces el paso siguiente de argumentar, o sugerir con fuerza, que esta ironía histórica explica realmente el surgimiento de la doctrina fisiócrata. No contento con destacar la paradoja, tiene que asignarle un significado o función en su esquema histórico más amplio:

preparar el terreno para el capitalismo en el seno de la sociedad precapitalista.

LA RELIGIÓN COMO IDEOLOGÍA

Entre los Jóvenes Hegelianos, la crítica de la religión era una preocupación constante. Marx estaba especialmente influenciado por la opinión de Feuerbach de que la religión era una forma de proyección de la esencia humana en una ser divino, investido a continuación de poder sobre el hombre. En la religión el hombre crea a Dios, que aparece ante el hombre como su creador. Esta idea de una inversión entre sujeto y objeto, de creador y creado, está en el origen del concepto de alienación de Marx. El hombre se transforma en esclavo de su propio producto en la vida económica mediante la subsunción del trabajo en el capital; en política, mediante la usurpación del poder por representantes o delegados; y en la religión, por el sometimiento del hombre ante un ser divino imaginario. Marx creía que en el comunismo desaparecerían todas estas formas de alienación: no habría ninguna inercia social o psicológica por la cual los resultados de la acción humana o los productos de la mente humana tuvieran una existencia independiente. La autoesclavitud económica desaparecerá cuando los productores colectivos tomen posesión de los medios de producción. La alineación política será eliminada, primero, haciendo instantáneamente revocables a todos los representantes (bajo la dictadura del proletariado) y al hacerse luego la sociedad tan transparente que la necesidad misma de la política se marchite. La religión, finalmente, desaparecerá junto con las condiciones que la hicieron necesaria: la miseria, el dominio de clase, la producción de mercancías.

Marx nunca ofreció un análisis sistemático de la religión. Como ocurre con frecuencia, tenemos que extractar sus opiniones de un número de pasajes breves desparramados en varios escritos. Para darles alguna estructura, podemos utilizar una distinción entre el *hecho* de la religión y su *contenido* específico. Todas las sociedades de clase han tenido alguna forma de religión; este hecho en sí mismo exige una explicación. Después, quisiéramos poder explicar por qué las distintas sociedades han tenido diferentes sistemas religiosos: por qué algunas han sido monoteístas y otras no: por qué algunas

sociedades se hacen católicas, otras protestantes, etc. Parecería que Marx propone una explicación caliente, o motivacional, del hecho general de la religión, y un análisis frío, o cognitivo, de los varios contenidos. Todas las sociedades de clase tienen religión porque la religión sirve a ciertos intereses importantes vinculados con la sumisión de clase y el dominio de clase. El capitalismo tiene el cristianismo en razón de las afinidades cognitivas entre los dos sistemas.

La explicación de la religión basada en el interés tiene dos caras. En su temprano artículo «Contribución a la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel: Introducción», caracteriza la religión, en la línea de Feuerbach, como «la teoría general del mundo [social], su compendio enciclopédico, su lógica en forma popular, su *point d'honeur* espiritual, su entusiasmo, su sanción moral, su complemento solemne, su fuente universal de consuelo y justificación... La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón del mundo descorazonado, así como el espíritu de condiciones desespiritualizadas. Es el *opio* del pueblo». El núcleo analítico de esta exuberante retórica parece ser que la religión surge de forma espontánea en la mente, como una forma de reducción de disonancia: «el suspiro de la criatura oprimida»[21]. Algunos años después, ofreció una explicación más «marxista» (o protonietzscheana) en la que la religión fomenta la «cobardía, el autodesprecio, el envilecimiento, la sumisión y la humildad», y evita así que los oprimidos se rebelen contra su estado. Aquí el argumento parece ser que la religión habrá de explicarse por cómo sirve a los intereses de la clase dominante, no por la satisfacción de una necesidad de las clases explotadas.

El estudio de E. P. Thompson sobre el metodismo de la clase obrera en la Revolución industrial ofrece un cuadro más matizado. Muestra cómo la religión, aunque inculcada por los capitalistas industriales, satisfacía también necesidades autónomas de los obreros. Más aún, esta inculcación no era en modo alguno una manipulación cínica. La fe de los patronos era tan genuina y fuerte como la de los obreros; en realidad, como sostiene Paul Veyne en un contexto diferente, así debía ser para que la inculcación tuviese éxito. Sería insensatamente implausible argumentar que la creencia religiosa de

[21] Aunque este párrafo fue escrito dos años antes de la formulación del materialismo histórico, no puede despreciarse como una «aberración humanista» de juventud, porque Marx repite esencialmente lo mismo en un manuscrito de 1865.

los patronos pudiera explicarse por este hecho, es decir, por la necesidad de tener una fe genuina para poder persuadir a los obreros de que adoptasen creencias religiosas que obraran en beneficio de los patronos. Aunque es posible adoptar creencias religiosas a voluntad, motivadas no tanto por la fe intrínseca como por los beneficios extrínsecos de tener la creencia, las contorsiones intelectuales que necesita esta proeza la descalifican como explicación de la religión de masas. La otra alternativa —una explicación funcional sin fundamento— no es mejor, y una explicación funcional bien fundamentada no se ha presentado todavía.

¿Por qué entonces tendrían los patronos creencias religiosas? De manera más general, ¿cuál es el vínculo entre la religión y el capitalismo? Este problema, que Max Weber popularizó, preocupaba también a Marx. La pregunta de Weber era: ¿predispuso el calvinismo a un comportamiento específicamente capitalista, tal como una elevada tasa de ahorro e inversión? Su respuesta afirmativa se apoyaba en un mecanismo psicológico caliente. Según la doctrina de Calvino de la predestinación, los empresarios no podían hacer nada para lograr la salvación, pero sumiéndose en un «ascetismo intramundano» podrían lograr, y lograban, la certeza de estar entre los elegidos.

E. P. Thompson hace una pregunta diferente: ¿Predispusieron las actividades capitalistas al puritanismo? Su respuesta afirmativa, de nuevo, se apoya en un mecanismo motivacional. El puritanismo contribuyó a «la energía física y a la coherencia social de los grupos de la clase media»: un argumento que en ausencia de mayores detalles tiene el aspecto de una explicación funcional sin fundamentos.

Marx también se planteó la pregunta de Thompson, o una muy parecida, y, como él, dio una respuesta afirmativa. La naturaleza de la respuesta es, sin embargo, enteramente diferente, porque Marx se apoya exclusivamente en diversas conexiones frías, cognitivas, desgraciadamente implausibles si se toman separadamente e inconsistentes tomadas en conjunto. En sus comentarios sobre los vínculos entre capitalismo, protestantismo y catolicismo, Marx sienta un desastroso precedente para muchos escritores posteriores que han intentado encontrar «homologías estructurales» o «isomorfismos» (dos términos divertidos para «similitudes») entre las estructuras económicas y los productos de la mente. Dado que virtualmente puede decirse de cualquier par de entidades que se parecen una a la

otra en algún aspecto[22], esta práctica no tiene otras limitaciones que la inventiva y la ingenuidad del escritor: no hay constricciones puestas por la realidad ni control de la realidad.

Marx sugiere dos líneas inconsistentes de argumentación. Una, que hay una fuerte conexión entre el mercantilismo y el protestantismo; la otra, que hay una afinidad electiva entre el mercantilismo y el catolicismo. Le confundió aparentemente el hecho de que el dinero tiene dos rasgos distintos que apuntan a diferentes modos de religión. Por una parte, el dinero (oro y plata), a diferencia del crédito, puede ser atesorado. El atesoramiento se convierte con facilidad en obsesión, que se relaciona con las prácticas fanáticas de la autonegación del protestantismo extremo. Por la otra, el dinero puede ser visto como la «encarnación» o la «transustanciación» de la riqueza real. En este sentido, el fetichismo monetario asociado al mercantilismo está relacionado con la práctica específicamente católica de investir a las reliquias y cosas similares de significado sobrenatural. Ambas argumentaciones son varias veces expuestas por Marx, sirviendo cada una para mostrar la arbitrariedad esencial de la otra. Posteriores intentos de explicar la teología de Port Royal, la filosofía de Descartes o la física de Newton en términos de similitudes con la estructura económica subyacente son igualmente arbitrarias. Como las analogías entre sociedades y organismos que florecieron con el cambio de siglo, aquéllas pertenecen al gabinete de los horrores del pensamiento científico. Su común ancestro es la teoría de los «signos» que floreció en el siglo anterior al de la revolución científica inaugurada por Galileo: la idea de que existen correspondencias naturales, no causales, entre diferentes partes del universo. Lo que Keith Thomas denomina «unión de corta vida entre la ciencia y la magia» conservó una existencia subterránea, de la que la doctrina de la ideología, en una de sus versiones, ha sido una manifestación.

[22] Véase la siguiente «ley de los parecidos familiares»: para cualquier par de miembros de una familia, existe un tercero que asegura que hay un fuerte parecido entre aquéllos.

BIBLIOGRAFÍA

Introducción. Hay numerosos libros que contienen discusiones sobre la teoría de la ideología de Marx. Los únicos que pueden ser recomendados en su totalidad son Raymond Geuss, *The idea of a critical theory,* Cambridge University Press, 1981, y el capítulo 5 de G. A. Cohen, *La teoría de la historia de Karl Marx,* ob. cit. Hay también muchos libros que discuten la relación entre Marx y Freud; que yo sepa, ninguno de ellos puede ser recomendado. Para valiosas discusiones sobre los mecanismos cognitivos fríos, véase D. Kahneman, P. Slovic y A. Tverski (comps.), *Judgement under uncertainty,* Cambridge University Press, 1982, y R. Nisbett y L. Ross, *Human inference: strategies and shortcomings of social judgment,* Prentice-Hall, 1981. Entre las buenas explicaciones de las distorsiones cognitivas calientes se encuentran las de L. Festinger, *A theory of cognitive dissonance,* Stanford University Press, 1957 [*Teoría de la disonancia cognoscitiva,* Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1975], y D. Pearse, *Motivated irrationality,* Oxford University Press, 1984. Una buena introducción a la sociología (no marxista) del conocimiento es la de Robert Merton, *Teoría social y estructura social,* ob. cit.

Ideologías políticas. Democracy in America, de Alexis de Tocqueville, Anchor Books, 1969 [*La democracia en América,* Madrid, Alianza, 1980, 2 vols.], y las notas de su viaje por los Estados Unidos, *Voyages en Sicile et aux Etats-Unis,* Gallimard, 1957, anticipan muchas de las opiniones de Marx y siguen siendo apasionadamente interesantes. Una interpretación útil de las luchas ideológicas durante la Revolución francesa es la de P. Higonnet, *Class, ideology, and the rights of nobles during the French Revolution,* Oxford University Press, 1981. *Le pain et le cirque,* ob. cit. de Paul Veyne es una aplicación enormemente estimulante de la obra de Festinger a las ideologías políticas en la antigüedad clásica.

El pensamiento económico como ideología. Para la idea de la desaparición de la ciencia social en el comunismo, véase Cohen, *La teoría de la historia de Marx,* ob. cit., ap. 1. Para la falacia global-local, véase mi *Logic and society,* Wiley, ob. cit., cap. 5.

La religión como ideología. Una buena introducción al pensamiento de Feuerbach es la de M. Wartofski, *Feuerbach,* Cambridge University Press, 1977. Las opiniones de Max Weber sobre la religión y el capitalismo están expuestas en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* Barcelona, Península, 1969. El argumento de E. P. Thompson se encuentra en el capítulo 14 de *The making of the English working class,* ob. cit. Para el problema de las creencias a voluntad, véase mi

Ulysses and the sirens, Cambridge University Press, 1979, cap. 2, sec. 3. Análisis marxistas de Port Royal, Descartes y Newton se encuentran, respectivamente, en L. Goldmann, *Le Dieu caché,* Gallimard, 1954 [*El hombre y lo absoluto,* Barcelona, Península, 1985]; F. Borkenau, *Die Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild,* Alcan, 1934, y en B. Hessen, «The social and economic roots of Newton's *Principia*», en N. Bujarin (comp.), *Science at the cross roads,* Kniga, 1931, pp. 147-212. La teoría y práctica de los signos se discute en K. Thomas, *Religion and the decline of magic,* Penguin, 1973.

10. ¿QUÉ VIVE Y QUÉ ESTÁ MUERTO EN LA FILOSOFÍA DE MARX?

INTRODUCCIÓN

El título de este capítulo es una adaptación del libro de Benedetto Croce, *¿Qué vive y qué está muerto en la filosofía de Hegel?* Hay poco novedoso en él comparado con los capítulos precedentes. Su intento es poner los puntos sobre las íes, subrayar algunas cuestiones, y ofrecer así al lector un sumario conveniente. Para no terminar con una sensación anticlimática, invertiré el orden del título, considerando primero los elementos del pensamiento de Marx que en mi opinión están muertos, incluyendo algunos que se conservan artificialmente vivos y deben ser enterrados. Terminaré discutiendo los elementos que considero vivos, incluyendo algunos de los que se piensa ampliamente que están muertos y necesitan, por tanto, ser resucitados.

Existen varios motivos por los que puede sostenerse que una teoría está muerta. Primero, puede ser inaplicable hoy en día, aun cuando fuese correcta cuando se formuló por primera vez. Dado que la sociedad cambia, enunciados verdaderos hace cien años pueden ser falsos hoy en día. En segundo lugar, la teoría puede haber sido falsa incluso en sus orígenes, pero no por fallos de su autor. Si su teoría era la mejor que podía ser formulada, dados los datos o las técnicas analíticas disponibles para la época, no hay por qué culparle a él si ha sido superada a la luz de desarrollos posteriores. En tercer lugar, la teoría pudo haber sido falsa en el momento de ser concebida, a la luz de las técnicas y datos disponibles. Un caso especial se presenta cuando se puede demostrar que una teoría es falsa sobre una base puramente lógica, previamente al examen de los datos. En la evaluación de las teorías de Marx hecha aquí, hemos recurrido a todos estos criterios. A veces hemos aplicado más de uno a una teoría dada. Sería pedante e inútil explicar con detenimiento en cada caso particular qué criterios han sido utilizados y en qué combinación, pero el lector debe recordar la distinción.

Para ilustrar la distinción consideremos tres casos. Puede decirse que la Europa de mediados del siglo XIX fue históricamente única en varios aspectos. Realizó el concepto puro de propiedad, como pleno y exclusivo *jus uti et abuti*, mientras que en épocas anteriores y posteriores la propiedad de una cosa se ha concebido como un paquete de derechos (y obligaciones) que podían ser, y usualmente eran, distribuidos entre varias personas. Permitió un máximo de separación entre las esferas política y económica, como distinción entre diferentes grupos de personas, mientras que en las sociedades anteriores y posteriores la distinción se ha hecho entre roles o incluso entre aspectos de los roles. Hizo de la lucha de clases el principal determinante del conflicto social, mientras que en épocas anteriores y posteriores no han sido menos importantes las cuestiones de la identidad cultural —raza, nación, sexo, lengua, religión. Elevó a un alto grado el modelo puro de una economía de mercado competitiva, mientras que en los modos de producción anteriores y posteriores han sobresalido mucho más los cárteles, los monopolios y la intervención estatal. Estos enunciados, que yo considero al menos aproximadamente ciertos, sugieren que Marx a veces se equivocó al no reconocer cuán excepcional era la sociedad que observaba. Mucho de lo que dijo puede haber sido una aproximación a la verdad para la época, pero al proyectarlo hacia atrás o hacia adelante fue menos afortunado.

Consideremos ahora a Marx como historiador de la economía. Hoy sabemos que su concepción del modo de producción asiático, compartida por muchos de sus contemporáneos, descansaba en una información inadecuada, aunque probablemente la mejor disponible en la época. Nosotros estamos en una posición mejor que él para evaluar el cambio técnico durante la Edad Media y, en consecuencia, podemos descartar su idea de que esencialmente no hubo innovación desde la antigüedad última hasta la edad moderna. Sabemos que sus opiniones sobre la relación entre los cercamientos británicos en el siglo XVIII y el flujo de trabajo a la industria, aunque compartidas por todos los historiadores de la economía hasta hace poco, son de hecho falsas. Los cercamientos, lejos de ahorrar trabajo, absorbían trabajo; la fuerza del trabajo industrial creció gracias a un incremento general de la población. Apenas si podemos culpar a Marx de no considerar la conducta monopólica como una explicación posible del interés de los patronos por reducir la jornada de trabajo, porque las herramientas analíticas para el estudio del monopolio no existían en su época. Todos éstos son ejemplos que en la clasificación anterior corresponden al

segundo tipo de errores: Marx se equivocó, pero es muy difícil ver cómo podría haberlo hecho mejor.

El tercer tipo de errores son los más molestos, ya que reflejan la calidad del análisis de Marx. Hay cierta deshonestidad en su manejo de la evidencia empírica, como cuando pone al día las estadísticas económicas británicas cuando ello le conviene y conserva las cifras viejas cuando ello apoya su argumentación. Es verdad que no hay rastro en sus escritos de la conocida práctica académica de hacer el papel de abogado del diablo. Hay fuertes elementos de pensamiento desiderativo que, aunque menos deplorable moralmente que la deshonestidad, ha tenido probablemente un impacto más destructivo sobre la calidad de su obra. Además, hay muchos ejemplos de prejuicios como en su actitud ante Napoleón III o lord Palmerston. Finalmente, sus teorías económicas abundan en errores puramente lógicos. La teoría del valor-trabajo y la teoría de la tasa decreciente de ganancia son especímenes muy pobres de razonamiento deductivo.

Frente a todo ello hay que tener presente que aunque la pasión de Marx a menudo nubló su juicio, sostenía también sus esfuerzos, a veces sobrehumanos, y sus grandes y genuinos logros. Por una parte, la motivación y el buen juicio contribuyen ambos al éxito; por la otra, la motivación subvierte fácilmente el juicio. Querer el primer efecto de la motivación sin el segundo sería pedir lo imposible. Las creencias nacidas de la pasión sirven mal a la pasión, pero si la falta de pasión es una condición para el juicio imparcial, como sugieren algunos descubrimientos psicológicos recientes, el precio puede ser más alto de lo que deseamos pagar.

¿QUÉ ESTÁ MUERTO?

1. El socialismo científico está muerto. No hay modo en que una teoría política pueda prescindir de los valores y confiar, en vez de ello, en leyes de la historia que operan con necesidad de hierro. No existe ningún argumento intelectualmente respetable para la opinión de que la historia está sujeta a un patrón progresivo que pueda ser detectado en el pasado y extrapolado al futuro. Para desautorizar esta opinión es suficiente con señalar la posibilidad de una guerra nuclear, que conduciría a la extinción de la humanidad. ¿Cómo podría el materialis-

mo histórico ofrecer una refutación *a priori* de esta posibilidad? Además, no hay razón para esperar que la historia tenga la propiedad de la *homeoresis,* o estabilidad dinámica. Pensemos en una esfera que rueda valle abajo. El proceso es dinámicamente estable porque si la esfera es detenida e impulsada hacia arriba, tarde o temprano volverá al fondo nuevamente, a menos que el impulso sea tan fuerte que pase por encima hacia el valle adyacente. Una guerra nuclear sería por cierto un impulso muy fuerte. Sin estabilidad dinámica, sin embargo, incluso pequeños impulsos podrían cambiar el curso de la historia.

Un caso especial es el «papel del individuo en la historia». Cualquier teoría macrohistórica determinista debe negar que las acciones de un individuo aislado puedan influir en la historia de manera significativa, pero negarlo no es suficiente; se requiere también un argumento. Pero no hay ninguno a la vista. La analogía matemática de Tolstoi en *Guerra y paz* de que los individuos son como magnitudes infinitesimalmente pequeñas cuyas acciones se agregan en la historia mediante un proceso afín a la integración matemática, responde mucho más al espíritu del socialismo científico. Pero también es muy desorientador porque la interacción social no es un proceso aditivo. La acción de un individuo puede marcar una pequeña o gran diferencia en el resultado, dependiendo de su posición en la red de relaciones sociales.

El socialismo científico es defectuoso también en su tratamiento de los valores. Los cuernos del dilema son bien conocidos. O bien las leyes de la historia operan con tan férrea necesidad que la acción política es superflua —el comunismo se producirá de algún modo «por sí mismo» sin propaganda, liderazgo o acción de masas— o bien, si descartamos esta visión, como debemos hacerlo, la acción política estará guiada por valores. Se podría pensar que el comunismo, aunque en última instancia inevitable, es también indeseable y en consecuencia intentar aplazarlo tanto tiempo como sea posible. Si se piensa que el comunismo es deseable, pueden también surgir problemas de valor. Decir, con Marx, que el papel de la acción es «acortar y aliviar los dolores del parto» es una petición de principio, porque ¿qué ocurre si la elección es entre un parto corto y violento y otro largo y pacífico? En este caso, ¿qué principios permiten escoger entre diferentes cursos de acción? ¿Son ellos puramente utilitaristas o en alguna medida están también constreñidos por los derechos individuales? La incertidumbre y la responsabilidad moral son parte integrante de la acción política. Negarlo sería una muestra de soberbia intelectual y ceguera moral.

2. El materialismo dialéctico está muerto. Esta doctrina, como el socialismo científico, se asocia principalmente al nombre de Engels, pero también es un cabo menor del pensamiento de Marx. En primer lugar, no hay un sentido interesante y coherente en el que ninguna de las posiciones centrales del marxismo sean «materialistas». Ningún filósofo marxista ha penetrado con provecho en los problemas del materialismo filosófico, tales como el problema mente-cuerpo, el problema sentidos-datos, y similares. Incluso si el marxismo tuviera una versión específica, bien definida y bien defendida, del materialismo filosófico, no guardaría ninguna relación interesante con el materialismo histórico. En términos vagos y generales, ambas doctrinas pueden ser resumidas en el enunciado «el ser determina la conciencia». Tan pronto, sin embargo, como intentamos precisar el enunciado, la similitud desaparece. Según el materialismo histórico, las ideas son capaces de tener un impacto causal sobre la estructura económica y, a la vez, están separadas de ella; ninguna forma de materialismo filosófico podría sostener algo similar.

En segundo lugar, la forma de dialéctica codificada en el materialismo dialéctico es bastante trivial. A veces equivale a decir poco más que existen interconexiones generales entre todas las cosas y otras veces se utiliza como un concepto extravagante para designar procesos de retroalimentación. Las «leyes de la dialéctica» enunciadas por Engels son algo menos vacuas, aunque están lejos de ser leyes en el sentido ordinario del término. Pueden servir como reminiscencias útiles de que algunos procesos naturales e históricos son irreversibles, no lineales e incluso discontinuos. El «materialismo mecánico», un concepto utilizado como antónimo de materialismo dialéctico, podría entonces definirse como la idea (o la suposición implícita) de que todos los procesos son reversibles y lineales, sólo que el término «materialismo» no sirve aquí a ningún propósito útil.

3. La teleología y el funcionalismo están muertos. En el pensamiento de Marx, una filosofía teleológica de la historia llegó a unirse, de una manera aparentemente paradójica, al socialismo científico. La paradoja consiste en que la teleología explica todo por conexiones regresivas, desde el fin a realizar hasta los medios para realizarlo, mientras la ciencia procede por conexiones progresivas, desde la causa al efecto. En la tradición teológica, que constituye el telón de fondo del pensamiento de Marx, la paradoja es rápidamente reconocida. Como escribiera Leibniz, «existen dos dominios, el de las

causas eficientes y el de las causas finales, y cada uno es suficiente para explicarlo todo en detalle como si el otro no existiera». Cuando Dios creó el universo estableció la cadena causal que mejor realizaría su objetivo, de modo que cada eslabón de la cadena puede ser explicado tanto como el efecto de su predecesor en la cadena cuanto como parte de una cadena óptima.

Esta reconciliación de teleología y causalidad presupone premisas teológicas, y, en particular, la existencia de un sujeto divino. Para Leibniz, la historia tiene una meta y un creador. Por supuesto, ambos van de consuno. A Hegel se le ha encomiado por conceptuar la historia como un proceso sin sujeto. Pero al mismo tiempo acogió la desastrosa idea de que la historia tiene una meta, como si el concepto de meta tuviera sentido sin un sujeto para el que es meta. Esta visión hegeliana conservó una fuerte impronta en el pensamiento de Marx, al menos en muchos de sus escritos. La principal excepción es *La ideología alemana,* que desarrolla una sólida concepción antiteleológica. En los escritos económicos más importantes, volvió al hegelianismo de su primera juventud argumentando que el propósito inmanente de la historia era llevar a la humanidad a través del Purgatorio de la alienación y el conflicto de clase hacia el comunismo, pues la completa unidad no podría lograrse de ninguna otra manera que mediante una pérdida temporal de la unidad. Esto es racionalidad individual, pero a lo grande: es como si la humanidad fuera una actor supraindividual con capacidad para diferir la gratificación.

Otra entidad supraindividual misteriosamente dotada con poderes para actuar es el capital. Las numerosas instancias de explicación funcional en los escritos de Marx toman usualmente la forma de una argumentación en la que alguna institución o patrón de comportamiento obran en beneficio del capital, seguida luego de la simple suposición de que estos beneficios ofrecen una explicación suficiente de su presencia. Los ejemplos incluyen las explicaciones de la movilidad social, de las doctrinas fisiócratas, el cambio técnico ahorrador de trabajo, el poder del Estado, la ley de las diez horas en Gran Bretaña y el predominio del crimen bajo el capitalismo. (Este último, en las *Teorías sobre la plusvalía* se presenta como una parodia del «vicios privados, beneficios públicos» de Mandeville y no es en sí mismo prueba de una tendencia de Marx a recurrir a explicaciones funcionales no fundamentadas. Sin embargo, posteriores criminólogos marxistas la han tomado en serio y han escrito sobre los beneficios del crimen contra la propiedad para la clase poseedora de la propiedad.)

La cuestión no es que estas explicaciones son necesariamente falsas, sino que Marx no nos da razones para pensar que son verdaderas. Existen formas de explicación funcional que no se apoyan simplemente en la presencia de beneficios, sino que, o bien especifican un mecanismo por el que los beneficios mantienen las causas, o bien proporcionan enunciados legaliformes que, aun sin conocer el mecanismo, pudieran usarse para respaldar la explicación. Ni Marx ni la mayoría de sus seguidores han tenido o sentido, desgraciadamente, ninguna necesidad de justificar su uso de la explicación funcional.

4. La teoría económica marxista está muerta, con una importante excepción: la teoría del cambio técnico (esta excepción es discutida en la sección «¿qué vive?»). La teoría del valor-trabajo es una ruina intelectual. El propio concepto de contenido de trabajo de una mercancía está mal definido en presencia de trabajo heterogéneo o tareas heterogéneas de trabajo. Asumiendo incluso que el concepto podría ser definido, no tiene un papel útil que cumplir. Los precios en equilibrio y la tasa de ganancia pueden determinarse sin mencionar los valores-trabajo. Si se da alguna conexión es más bien al revés: los precios deben ser conocidos antes de que podamos deducir los valores-trabajo. La teoría del valor-trabajo no ofrece un criterio útil para la elección de técnicas socialmente deseables, ni tampoco explica la elección real de técnicas bajo el capitalismo. Vicia además lo que de otra forma sería una importante teoría del fetichismo y quita mérito a lo que de otra forma sería una crítica efectiva de la economía vulgar. Tampoco ofrece la teoría del valor-trabajo una provechosa comprensión de la posibilidad de tasas estables de intercambio y del excedente.

El otro pilar principal de la teoría económica marxista, la teoría de la tendencia a la baja en la tasa de ganancia como consecuencia de un cambio técnico que ahorra trabajo, es igualmente insostenible. A pesar del atractivo superficial, dada su agradable apariencia «dialéctica», resulta que incurre en numerosos y fatales errores. El más importante es que Marx despreció el hecho de que incluso el cambio técnico que ahorra trabajo tiene el efecto indirecto de depreciar el valor del capital constante, contrarrestando así y posiblemente equilibrando la tendencia a la baja en la tasa de ganancia. Por añadidura, Marx no ofrece ningún argumento para su idea de que el cambio técnico tiende a ahorrar trabajo. Las otras teorías de la crisis esbozadas por Marx son aún menos convincentes, porque ni siquiera están formuladas con la precisión suficiente para que sea posible su evaluación o refutación. La

teoría de la tasa decreciente de ganancia sí pasa esta prueba: es falsable y, de hecho, falsa; contraria no sólo a la intuición, sino también a la verdad.

5. La teoría de las fuerzas productivas y las relaciones de producción —quizá la parte más importante del materialismo dialéctico— está muerta. Este obituario puede ser más controvertido que los otros; probablemente haya aquí más espacio para la duda razonable. La objeción principal a la opinión de que las relaciones de propiedad ascienden y caen según su tendencia a promover o trabar el desarrollo de las fuerzas productivas es que no tiene ningún microfundamento. Marx no explica cómo la tendencia se convierte en una fuerza social, sostenida por las motivaciones de los hombres individuales. Además, la opinión es intrínsecamente menos plausible que una interpretación alternativa, según la cual las relaciones de propiedad están determinadas por su tendencia a promover o trabar la maximización del excedente. Los individuos tienen un motivo para maximizar el excedente; solamente la humanidad, en su esfuerzo por llegar al comunismo, tiene un motivo para maximizar la tasa de innovación.

Además de la falta de fundamentación y la implausibilidad, la doctrina de Marx es inconsistente con lo que él realmente escribe sobre los distintos modos históricos de producción. Según la describe, la transición de la esclavitud al feudalismo no fue acompañada de un incremento en la tasa de innovación. Su explicación de la transición del feudalismo al capitalismo se apoya más en la maximización del excedente que de la innovación. Sus predicciones sobre la transición al comunismo recurren a la utilización subóptima de las técnicas bajo el capitalismo más que a la tasa subóptima de cambio. Se podría casi decir que el obituario de la teoría general, como quedó establecida en el prefacio de 1859 a *La crítica de la economía política,* lo escribió ya el propio Marx al decidir consistentemente no adoptarla en sus propios escritos históricos.

6. Otras partes de la teoría de Marx no pueden declararse ni inequívocamente muertas ni inequívocamente sanas y vivas. Las teorías de la alienación, explotación, clase, política e ideología están, en alguna medida, viciadas por el pensamiento desiderativo, la explicación funcional y otras crudas arbitrariedades, pero también ofrecen intuiciones vitales y aun cruciales. Más que discutir bajo cabeceras

separadas lo que está muerto y lo que vive consideremos ahora ambos aspectos conjuntamente.

¿QUÉ VIVE?

1. El método dialéctico, o al menos una versión de él, está ciertamente vivo. No siempre fue Marx mal conducido por Hegel. Aunque la *Lógica* de éste figura entre los libros más oscuros jamás escritos, *La fenomenología del espíritu* es mucho más valiosa, lo que no quiere decir que sea de fácil lectura. Marx estuvo bajo la influencia de ambos. A veces, parece abrazar la doctrina de la *Lógica,* según la cual el mundo es contradictorio en el sentido de que dos enunciados mutuamente inconsistentes pueden ser ambos verdaderos. Esta concepción, francamente, es una necedad. Otros análisis parecen arrancar de *La fenomenología,* que ofrece una explicación de las contradicciones reales que no supone esta concepción absurda. Lo que Marx denomina contradicciones sociales corresponde tanto a un cierto tipo de falacia lógica («la falacia de la composición») como a los mecanismos perversos mediante los cuales el comportamiento individualmente racional genera resultados colectivamente desastrosos. Antes que Keynes, diagnosticó una paradoja esencial del capitalismo en el hecho de que cada patrono quiere los salarios más bajos para sus obreros y salarios altos para los obreros de los otros capitalistas. La teoría de la tasa decreciente de ganancia, aunque matemáticamente sin sentido, descansa en un mecanismo estructural similar. En contra de la opinión de Adam Smith de que el propio interés individual y el interés colectivo de la sociedad no necesitan entrar en conflicto, sino, por el contrario, que el último puede ser a menudo realizado sólo a través del primero, Marx se sintió más impresionado por las consecuencias negativas no intencionadas y por la racionalidad autofrustrante del Dilema del Prisionero.

2. La teoría de la alienación está viva, como lo está, correlativamente, la concepción de Marx de la buena vida para el hombre. Al enfatizar el ideal de la autorrealización del individuo, Marx quiso marcar distancia frente a dos concepciones rivales. Primero, el énfasis en la autorrealización del *individuo* excluye cualquier concepción que se centre en la autorrealización de la humanidad. Aunque el compromiso de Marx

con el individualismo metodológico fue, en el mejor de los casos, intermitente, su individualismo ético era inamovible. Siempre celebró las contribuciones a la ciencia y la cultura de las sociedades de clase en general y del capitalismo en particular, pero reconoció también que se consiguieron a expensas de la autorrealización de la amplia mayoría. Segundo, el énfasis en la *autorrealización* del individuo excluye cualquier concepción de la buena vida como una vida de consumo pasivo, aunque fuera gratificante. La suya era una concepción aristotélica de la buena vida, una vida en la que los hombres hacen realidad sus «capacidades específicas», esto es, sus potencialidades creativas. No planteó ni respondió la cuestión de por qué los hombres deben desarrollar sus capacidades específicas, pero se pueden sugerir algunas respuestas. Dadas las economías de escala implicadas en la autorrealización, ésta es intrínsecamente más satisfactoria que el consumo. La autorrealización permite también el desarrollo del respeto a sí mismo, sin el cual incluso el consumo pierde la mayoría de sus atractivos. Finalmente, en la medida en que la autorrealización hace que sean más personas las que se dedican a tareas creativas, otros se beneficiarán de lo que ellos crean.

Apropiadamente restringida y modificada, la teoría de Marx de la autorrealización es una buena guía para la reforma industrial, y con mayor ambición, para el cambio económico y social a gran escala. Algunas de las modificaciones son las siguientes. No resultará posible para todo el mundo desarrollar todas sus capacidades, aunque sólo sea porque esto impediría la explotación de las economías de escala. Tampoco se puede esperar que todos sean capaces de hallar satisfacción en una forma restringida de autorrealización. Dado que es difícil saber qué capacidades resultamos tener, siempre existe el riesgo de que nos podamos embarcar en un modo de autorrealización que sea demasiado fácil o demasiado difícil, que conduzca al aburrimiento o a la frustración. Más aún, la autorrealización es exigente por cuanto que requiere un cierto retraso de la gratificación; no todos estarán dispuestos a esperar, especialmente por la duda ante la cuestión de si el resultado valdrá la pena del sacrificio. Finalmente, es difícil precisar hasta qué punto las complejas sociedades industriales podrían reorganizarse para permitir un alcance universal de la autorrealización.

3. La teoría de la explotación está viva, como lo está, correlativamente, la concepción de Marx de la justicia distributiva. Aunque la explotación no es un concepto moral fundamental, como lo sería si

explotar a alguien fuera *ipso facto* algo moralmente reprobable, la teoría ofrece una sólida guía sobre lo que está bien y mal en un gran número de casos estándar. Estos casos surgen cuando la gente realiza más trabajo del necesario para producir las mercancías que consume, por cualquiera de las siguientes razones: coerción física, como en la esclavitud y el feudalismo; coerción económica, como cuando los patronos interfieren en las oportunidades alternativas de empleo de los obreros; o necesidad económica, como cuando la gente, no por culpa suya, se ve forzada a vender su fuerza de trabajo. El principio subyacente de la justicia distributiva es «A cada cual según su contribución», desviaciones del cual sólo pueden justificarse en virtud de necesidades especiales. Ni el principio de contribución ni el principio por el cual las necesidades justifican las desviaciones del mismo están claramente formulados por Marx, aunque nuevamente pueden servir como primeras aproximaciones útiles.

Para ver por qué la explotación no es un concepto moral fundamental, consideremos dos casos. Imaginemos primero que las injusticias corrientes han sido eliminadas y que la sociedad puede hacer borrón y cuenta nueva, al margen de lo que esto pueda significar (lo que signifique dependerá de cuán finas sean las aproximaciones a la justicia distributiva que adoptemos). Si bajo estas condiciones algunas personas ahorran más que otras y éstas prefieren un consumo inmediato a un consumo diferido, y si las primeras ofrecen empleos a las últimas que implican explotarlas, ¿sobre qué bases podría nadie objetar tales «actos capitalistas entre adultos que consienten»? Parecería perverso castigar prácticas que no imponen ningún daño a nadie y que son el resultado de contratos mutuamente beneficiosos y libremente aceptados. Aunque alguno de los argumentos desarrollados en relación con otros «crímenes sin víctimas», tales como el juego o la prostitución, podrían aplicarse aquí en ciertos casos, también se podría pensar en circunstancias en que no serían relevantes. En segundo lugar, imaginemos que las personas que poseen la mayoría del capital tienen asimismo muy fuertes preferencias de consumo sobre el ocio. En este caso podemos construir situaciones en las que los ricos ofrezcan alquilar sus servicios a los pobres, quienes no quieren utilizar siquiera su pequeño capital. Aunque estrictamente hablando los pobres explotarían entonces a los ricos, no harían por ello nada moralmente reprobable. La explotación, cuando es mala, lo es no sólo por ser explotación, sino por algunos otros rasgos. En consecuencia, el concepto de explotación tiene, principalmente, una función heurística

y descriptiva que en cualquier análisis real de la injusticia social puede ser muy importante.

4. La teoría de Marx del cambio técnico está definitivamente viva. Algunos de los capítulos más excitantes de *El capital, I,* son aquellos en los que Marx examina la relación entre tecnología, beneficio, poder y derechos de propiedad al nivel de la empresa. Cuando el capitalista se enfrenta con sus obreros no se enfrenta simplemente con un «factor de producción» que ha de ser combinado de manera óptima con otros factores de producción. Los obreros tienen una capacidad para la resistencia colectiva e individual, que puede verse afectada por la organización específica del proceso de trabajo, incluyendo la elección de tecnología. Debido a que su capacidad de resistencia afecta al salario que los capitalistas deben pagarles, el coste efectivo del empleo es decidido en parte dentro de la empresa, no únicamente por las condiciones externas del mercado. De aquí que el patrono pueda tener incentivos para no introducir nueva tecnología si ello supone una reorganización física, que fomenta la solidaridad y el poder negociador de los obreros, o si implica costes prohibitivamente altos de supervisión. (Por otra parte —y éste es un aspecto que Marx no acentúa— los obreros pueden tener un incentivo para restringir su libertad de acción a fin de no disuadir a los capitalistas de que introduzcan nuevas técnicas que permitan alcanzar mejoras para ambas partes.) Este problema puede crear la dificultad del francotirador entre los patronos, si el efecto positivo de la nueva tecnología sobre la solidaridad se produce sólo si es ampliamente adoptada.

5. La teoría de Marx de la conciencia de clase, la lucha de clases y la política, vive y palpita, aunque se reconoce generalmente que no ofrece una respuesta completa a las preguntas que motivaron su construcción. Al nivel más general, cabría esperar que una teoría de clases ofreciera algo de carne y de sangre a la teoría abstracta de las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Si tal era la intención de Marx, no consiguió realizarla. Esta última teoría fracasa, como ya observamos, precisamente porque Marx no mostró cómo las clases sociales y los individuos que las forman desean vincular su destino a un nuevo ordenamiento social, sólo porque éste promete una mayor tasa de innovación.

En otro nivel, Marx pensaba que su teoría de las clases ofrecía la llave para la comprensión de los conflictos sociales. Pensó en

profundidad sobre las condiciones bajo las cuales los miembros de una clase podrían actuar de una manera concertada, esto es, convertirse en actores colectivos en la arena de los conflictos sociales. Subrayó, entre otras cosas, el aislamiento espacial, las altas tasas de movilidad y la heterogeneidad cultural como obstáculos a la conciencia de clase. Hizo además aportaciones pioneras sobre la naturaleza del conflicto de clase, de la cooperación de clase y de las coaliciones de clase. Dado que miembros de clases diferentes pueden tener intereses comunes y enemigos comunes, no puede darse por sentado que la lucha de clases sea una lucha de oposición implacable, al menos no a corto o medio plazo. Hoy en día acentuaríamos más que Marx que la lucha de clases también está oscurecida por la presencia de otros conflictos que la seccionan. No hay duda de que la clase es una fuente importante de conflicto social en Irlanda del Norte, Sudáfrica o Polonia, pero habría que ser muy dogmático para afirmar que es el único elemento o el dominante. Los sentimientos religiosos, raciales y nacionalistas han demostrado ser focos independientes de lealtad y organización. El marxismo no es realmente capaz de abordar de cara este hecho, excepto mediante el desesperado recurso de argumentar que, a la larga, definidas por la emergencia de un nuevo modo de producción, estas luchas culturales tienen poca importancia, argumento que parece tan falso como poco relevante.

Finalmente, Marx quería que la teoría de las clases ofreciera una explicación de los fenómenos políticos y en particular del comportamiento del Estado en las sociedades capitalistas. La teoría por la cual es más conocido, que el Estado no es «más que» un instrumento al servicio de los intereses colectivos de la clase capitalista, es una teoría que él mismo abandonó tempranamente, cuando quedó refutada por el giro de los acontecimientos en los principales países de Europa, hacia 1850. En su lugar, propuso una «teoría de la abdicación» del Estado, según la cual el Estado se permite alguna autonomía, pero sólo porque ello conviene a los intereses de los capitalistas. Una mirada más estrecha a esta teoría, sin embargo, demuestra que la autonomía concedida a los gobiernos aristocrático-feudal-burocráticos de Inglaterra, Alemania y Francia era bastante sustancial. En realidad no sería exagerado decir que en los escritos históricos de Marx, a diferencia de sus pronunciamientos más teóricos, la autonomía del Estado moderno es una piedra de toque. La razón por la que Marx no reconoció totalmente este hecho debe buscarse en parte en su reticencia a abandonar su teoría general de la historia, en la que la naturaleza

derivada de la superestructura política era igualmente una piedra de toque. En parte, también puede encontrarse en su insuficiente comprensión de la naturaleza estratégica de la política y del hecho de que un sistema político puede asignar poder de modos que no corresponden a los recursos prepolíticos de los actores. Estas deficiencias no deberían, sin embargo, oscurecer la intuición de Marx de que el Estado depende estructuralmente de la clase capitalista, simplemente porque su propio interés le obliga a tomar algo en cuenta el interés de esa clase. Cuánto deba tomarlo en cuenta es una cuestión estrictamente empírica, que no puede prejuzgarse apelando a los enunciados generales del materialismo histórico.

6. La teoría de la ideología no está particularmente sana ni viva, pero creo que podría ser, y que debe ser, resucitada. De todas las doctrinas marxistas, ésta más que ninguna otra ha caído en descrédito por los procedimientos arbitrarios adoptados. Unas veces la explicación funcional ha sido la culpable, otras el método aún menos intersubjetivamente válido de buscar «similitudes» entre las actividades mentales y económicas. El primer paso para remediar la situación debe ser poner en práctica el rico arsenal de la psicología cognitiva y su evidencia acumulada sobre los procesos motivacionales y cognitivos que distorsionan la formación de creencias y la formación de preferencias. De hecho, podría darse potencialmente una influencia mutua. La tradición marxista en la sociología del conocimiento podría llegar a sugerir algunas hipótesis específicas que podrían ser comprobadas mediante procedimientos experimentales rigurosos. Se podría, por ejemplo, tratar de especificar de manera verificable la idea de que la percepción de los agentes económicos de la causalidad económica depende de su localización en el sistema económico. De manera similar, algunas formas de formación caliente de ideología, tales como las preferencias motivadas por algunas teorías económicas más que por otras, no parecen estar fuera del alcance de la investigación experimental. Éstas son propuestas para el futuro. La tarea inmediata es conseguir el reconocimiento del hecho de que la teoría de la ideología debe tener microfundamentos si quiere superar su estado actual, que es parcialmente anecdótico, parcialmente funcionalista, parcialmente conspirativo y parcialmente mágico.

Sobre todo, la aguda vitalidad del pensamiento de Marx hace imposible pensar que no está vivo. Su inagotable curiosidad, amplia cultura, compromiso ardiente y brillante intelecto se combinaron para

crear una mente con la que continuamos comunicándonos a través del siglo que ha transcurrido. El compromiso, desde luego, no es un valor en sí mismo; el compromiso con fines equivocados puede resultar desastroso. Los fines de Marx eran generosos y liberadores: autorrealización de los individuos, igualdad entre los individuos. Su actitud utópica y falta de control intelectual le impidieron consumar las tareas teóricas y prácticas que él mismo se había impuesto, pero sin estas cualidades ni siquiera lo habría intentado. Él sufrió los costes; nosotros somos los beneficiarios.

ÍNDICE DE NOMBRES

Abramsky, Ch., 22.
Acton, H. B., 43.
Adorno, T. von, 16.
Ainsle, G., 62.
Althusser, L., 16-17.
Amin, S., 17.
Anderson, P., 161, 174.
Ansart, P., 22.
Aristóteles, 47.
Aron, R., 187.
Arthur, J., 107.
Aston, T. H., 82.

Bagehot, W., 153.
Bakunin, M., 11, 171.
Ball, T., 126.
Bastiat, C.-F., 186.
Becker, G., 43.
Berlin, I., 21-22.
Bernstein, E., 14.
Black, C., 127.
Blake, W., 37.
Blau, P. M., 146.
Blaug, M., 81n.
Bloch, M., 86, 106.
Borkenau, F., 193.
Boserup, E., 126.
Boudon, R., 43, 62, 146.
Bowman, J. R., 146.
Brecht, B., 117.
Brenner, R., 82, 174.
Brodbech, M., 43.
Bronfenbrenner, M., 106.
Buchanan, A., 107.
Bujarin, N., 193.

Calvino, J., 190.
Carey, H. Ch., 186.
Carlebach, J., 22.
Cohen, G. A., 17, 43, 62, 106-107, 118, 121, 126, 146, 192.
Cole, G. D. H., 22, 153-154, 173.
Collins, H., 22.
Comte, A., 24.
Copérnico, 184.
Corbit, J., 62.
Croce, B., 194.
Crusoe, R., 60.

Chamberlain, W., 107.
Chavance, B., 126.

Dahrendorf, R., 146.
Darwin, Ch., 10.
Davies, J., 126.
Demócrito, 6.
Desai, P., 106.
Descartes, R., 191, 193.
Draper, H., 146, 173.
Duncan, K. D., 62, 146.
Dunnette, M. D., 62.
Durkheim, E., 23, 43.
Dworkin, R., 107.

Edwards, P., 43.
Ehrlich, A., 106.
Elster, J., VIIn., 117n.
Emmanuel, A., 17.
Engels, F., 1-2, 7-12, 18-22.
Epicuro, 6.
Estrin, S., 106.

Farr, J., 126.
Fenoaltea, S., 106.
Ferguson, A., 41.
Festinger, L., 192.
Feuerbach, L., 20, 59, 188, 192.
Feuerwerker, A., 127.
Ford, H., 41.
Foster, J., 146.
Fowkes, B., 19.
Frank, A. G., 17.
Freeman, R. B., 106, 147.
Freud, S., 3, 16, 54, 62, 175-176, 192.
Furet, F., 174.

Gellner, E., 127.
Gerschenkron, A., 127.
Geuss, R., 62, 192.
Goethe, J. W., 98.
Goldmann, L., 193.
Gortz, A., 126.
Graham, G. L., 22.
Groh, D., 22.
Gruneberg, M. M., 62.
Guizot, F., 163.

Habermas, J., 16.
Hackman, J. R., 62.
Hamerow, T. S., 147, 174.
Hammen, O. H. J., 22.
Harcourt, G. C., 81n.
Harris, J., 106.
Hegel, F., 6-7, 23, 26, 37-38, 40, 42, 45, 47, 71, 189, 194, 199, 202.
Heidegger, M., 16.
Hessen, B., 193.
Higonnet, P., 192.
Hilton, R., 147.
Hobbes, T., 150-151.
Hobsbawm, E., 22.
Homans, G., 42.
Horkheimer, M., 16-17.
Hunt, R., 174.
Husserl, E., 16.

Jay, M., 22.
Jevons, W. S., 63.
Jones, G. S., 22.
Juvenal, D. J., 144.

Kahneman, D., 192.
Kautsky, K., 9, 13.
Keynes, J. M., 40, 66, 202.
Knei-Paz, B., 22, 126-127, 174.
Kolakowski, L., 4, 13, 16, 21-22.
Korsch, K., 16.

Leibniz, G. W., 198.
Lenin, V. I., 1, 14, 170.
Liberman, Y., 106.
Lipset, S. M., 153, 173.
Locke, E. A., 62.
Luce, R. D., 43.
Lukács, G., 15-16.
Lukes, S., 107, 127.
Luxemburgo, R., 14, 21.
Lysenko, T. D., 15.

Maguire, J., 173.
Malthus, T. R., 184, 186.
Mames, L., 8.
Mandeville, B., 186, 199.
Manheim, K., 16.
March, J., 43.
Marcuse, H., 16.
Marglin, S., 126.
Marx, K., VII, 1-24, 26-28, 32-36, 40, 42-49, 51-70, 72-102, 104, 106-117, 119, 121, 123-126, 128-155, 160-176, 179-180, 183-192, 194-208.
McLellan, D., 21.
Medoff, J. L., 106, 147.
Merleau-Ponty, M., 16.
Merton, R., 17, 24, 43, 192.
Michels, R., 13.
Milton, J., 53.
Miller, D., 127.
Moisés, 74.

Molière, J. B., 97.
Moore, S., 174.
Morishima, M., 81.
Mozingo, D., 43.
Mussolini, B., 171.

Napoleón I, 137.
Napoleón III, *véase* Napoleón, L.
Napoleón, L., 8, 11, 137, 154-155, 196.
Nee, V., 43.
Negro Pavón, D., 7.
Nettl, J. P., 22.
Newton, J., 191, 193.
Nicolaus, M., 19.
Nietzsche, F., 175.
Nisbett, R., 192.
North, D., 173.
Nozick, R., 103, 106-107.
Nutti, D. M., 62.

O'Brien, G. E., 62.
Olson, M., 146.

Padover, P., 19.
Palmerston, lord, 11, 196.
Parijs, Ph. van, 82, 126.
Parkin, F., 147.
Pascal, B., 16.
Pearse, D., 192.
Pérez Royo, J., 21.
Perkin, H., 147.
Philpin, C. H. E., 82.
Plamenatz, J., 62.
Plejánov, G., 13.
Polanyi, K., 106.
Popkin, S., 147.
Popper, K., 43.
Prawer, S. S., 22.
Proudhon, P. J., 7.
Przeworski, A., 174.
Ptolomeo, 15.

Raiffa, H., 43.
Rawls, J., 98, 104, 106, 161n.
Rémond, R., 147.
Ricardo, D., 184, 186.
Ripalda, J. M., 20.
Robinson, J., 17.
Roces, W., 7, 9, 20-21.
Roemer, J., 17, 43, 81-82, 105-107, 146, 174.
Ross, L., 192.
Rousseau, J. J., 138.
Rubel, M., 21.
Rubio Llorente, F., 7, 20.

Sacristán, M., 20.
Sartre, J.-P., 4, 16.
Saussure, F. de, 16.
Scaron, P., 9-10, 20-21.
Schumpeter, J., 116, 154-155, 173.
Scitovsky, T., 62.
Seigel, J., 22.
Shaw, W., 107.
Siedentorp, L., 127.
Simmel, G., 145.
Slovic, P., 192.
Smith, A., 41, 184, 186, 202.
Solomon, R., 62.
Solyenitsin, A., 4.
Sorel, G., 171.
Spencer, H., 24.
Stalin, J., 18.
Ste. Croix, G. E. M. de, 106, 147.
Steedman, I., 81.
Stinchcombe, A., 43.
Stone, L., 174.
Suttle, J. L., 62.
Syrquin, M., 106.

Tang Tsou, 43.
Taylor, Ch., 43.
Taylor, M., 173.
Thomas, K., 191, 193.
Thomas, P., 22.
Thompson, E. P., 146-147, 189-190, 192.

Tocqueville, A. de, 139, 146, 161, 183, 192.
Trotski, L., 14, 21-22, 116, 126, 168-169, 174.
Tverski, A., 192.

Veyne, P., 120, 146, 178, 189, 192.
Vinci, L. da., 176.
Viner, J., 174.

Wachter, M., 106.
Walras, L. M. E., 63.
Wartofski, M., 192.
Weber, M., 16, 75, 118-119, 190, 192.
Weizsäcker, C. C. von, 82.
Wells, D., 62.
Williamson, O., 106.

Zimmerman, D., 106.

impreso en cuadratín y medio s.a. de c.v.
dr. vértiz 931-a - col. narvarte
03020 - méxico, d.f.
un mil ejemplares y sobrantes para reposición
20 de enero de 1992